Die Entstehung

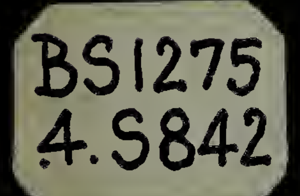
des

deuteronomischen Gesetzes

kritisch und biblisch-theologisch untersucht

von

Lic. theol. Dr. **Carl Steuernagel**
Privatdocent an der Universität Halle.


BS1275
4.S842

6.25.96

Library of the Theological Seminary,
PRINCETON, N. J.

Division BS1275
Section 4. S842

Jun 25 96

Die Entstehung

des

deuteronomischen Gesetzes

kritisch und biblisch-theologisch untersucht

von

Lic. theol. Dr. **Carl Steuernagel**
Privatdocent an der Universität Halle.

Halle a. S.
Verlag von J. Krause.
1896.

Meiner teuren Pflegemutter

Frau Minna Goede, geb. Hammer

in herzlicher Dankbarkeit.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit bildet die Fortsetzung und Ergänzung meiner vor Jahresfrist im gleichen Verlage erschienenen Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums. Hatte mich auch die letztere Untersuchung bereits zu einer bestimmten Ansicht über die Entstehung des gesamten Deuteronomiums geführt, so bin ich doch bemüht gewesen, die vorliegende Untersuchung ohne Rücksicht auf die früheren Ergebnisse zu führen, und hoffe, dass mir dies, soweit möglich, gelungen ist.

In der Beobachtung des Einzelmaterials, das den Ausgangspunkt meiner Untersuchungen bildet, bin ich vielfach mit Staerk zusammengetroffen, dessen Buch: „Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form, Leipzig 1894“, erst erschien, als ich meine Arbeit in den Grundzügen bereits vollendet hatte. Die Verwertung desselben jedoch weicht von der Staerks beträchtlich ab, so dass ich hoffen darf, die Veröffentlichung meiner Arbeit sei doch einigermassen gerechtfertigt.

Möge meine Arbeit, die, wenn sie auch vielfach ihre eigenen Wege gegangen ist, doch die Vorarbeiten dankbar zu Rate gezogen hat, dazu beitragen, in ein bisher noch ungelöstes Problem einiges Licht fallen zu lassen, und möge sie einer wohlwollenden Beurteilung unterzogen werden.

Halle a. S., Ende Juli 1895.

C. Steuernagel.

Litteratur.

Ich führe hier nur die allgemeinere Litteratur an; die zu einzelnen Fragen benutzten Monographieen werden in der Arbeit selbst jedesmal an dem betreffenden Orte citiert werden.

Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, Gotha 1854.

Fr. W. Schultz, Das Deuteronomium, Berlin 1859.

Kleinert, Das Deuteronomium und der Deuteronomiker, Bielefeld und Leipzig 1872 [rec. von Riehm in Stud. u. Krit. 1873].

Duhm, Die Theologie der Propheten, Bonn 1875.

Valeton, Deuteronomium. Studiën, Theol. Tijdschr. V—VII, 1879—81.

Delitzsch, Pentateuchkritische Studien, Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. 1880.

Steinthal, Das fünfte Buch Mosis. Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. XI. XII. XX. 1880 sq.

Reuss, Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. Braunschweig 1881.

Kuenen, Volksreligion und Weltreligion. Deutsche Ausgabe. Berlin 1883.

H. Schultz, Alttestamentliche Theologie. 4. Aufl. Göttingen 1889.

Dillmann, Die Bücher Numeri, Deuteronomium, Josua. Leipzig 1886.

Eichthal, Mélanges de critique biblique. Paris 1886.

Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels. 3. Aufl. Berlin 1886.

Vernes, Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du deutéronome. Examen des vues de M. G. d'Eichthal. Paris 1887 [rec. von Horst, Theol. Litztg. 1887].

Horst, Etudes sur le deutéronome. Revue de l'histoire des religions (citiert RHR) XVI. XVII XVIII. XXIII. 1887 sq. [Die Fortsetzung war mir leider nicht zugänglich].

Kuenen, Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. I, 1 übersetzt von Weber. Leipzig 1887.

Westphal, Les sources du pentateuque. Paris 1888 u. 1892 [rec. von Horst, Theol. Litztg. 1893].

Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. 2. Aufl. Berlin 1889.

Stade, Geschichte des Volkes Israel. 1. Band. Berlin 1889.

Cornill, Einleitung in das Alte Testament. Freiburg i. B. 1892. 2. Aufl.

König, Einleitung in das Alte Testament. Bonn 1893.

Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Freiburg i. B. und Leipzig 1893.

Holzinger, Einleitung in den Hexateuch. Freiburg i. B. u. Leipzig 1893.

Oettli, Deuteronomium, Josua, Richter (kurzgefasster Kommentar etc. von Strack und Zöckler. 2. Abteilung). Nördlingen 1893.

Benzinger, Hebräische Archäologie. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894.

Staerk, Das Deuteronomium. Leipzig 1894.

Wildeboer, Die Litteratur des Alten Testaments (deutsche Ausgabe). Göttingen 1895.

Inhalt.

Bei der Wichtigkeit, welche das deuteronomische Gesetz für die neuere pentateuchkritische Forschung gewonnen hat, bedarf der Versuch, dieses Gesetz zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung zu machen, keiner besonderen Rechtfertigung. Eine solche ist um so weniger nötig, da auch diejenigen, welche sich eins wissen in der Annahme, dass dieses Gesetz älter ist als der Priesterkodex, und dass es zur Zeit des Königs Josia zum ertenmal in die Erscheinung getreten ist, doch in ihren Ansichten über dieses Gesetzbuch selbst weit auseinander gehen, nicht blos in der Beziehung, dass die Einen annehmen, es sei erst kurz vor seiner Publikation entstanden, die Andern, es sei bereits früher entstanden, aber verloren gegangen und erst unter Josia wieder entdeckt worden, sondern auch in der Beziehung, dass die Einen annehmen, die in Dt. 12—26 enthaltene Gesetzsammlung sei im Wesentlichen identisch mit dem vom König Josia publizierten Gesetz und sei von vornherein in der Gestalt geschrieben, in welcher sie uns erhalten ist, die andern, sie sei zu betrachten als Produkt der Zusammenarbeitung zweier oder mehrerer erweiternder Ausgaben des von Josia publizierten Gesetzes. Man wird im Allgemeinen behaupten dürfen, dass die Verschiedenheit der Ansichten über Dt. 12—26 nicht sowohl in der Verschiedenheit der Ergebnisse der Untersuchung über diese Gesetzsammlung selbst, als vielmehr der Untersuchung über den Rahmen dieses Gesetzes ihren Grund hat. Freilich haben diejenigen, welche in Dt. 12—26 eine Zusammenarbeitung mehrerer Ausgaben des „Urdeuteronomiums" sehen, ihre Ansicht auch durch eine mehr oder minder eingehende Untersuchung dieses Abschnittes selbst zu begründen ge-

sucht, so in der neusten Zeit besonders Staerk. Aber soweit sich ihnen positive Resultate ergeben haben, verdanken sie dieselben doch den Untersuchungen über den Rahmen des Deuteronomiums. Hiernach scheint es, als sei eine Einheitlichkeit in der Lösung der Probleme, welche sich an die Entstehung der Gesetzsammlung von Dt. 12 bis 26 knüpfen, so lange ausgeschlossen, als die Ansichten über die Entstehung des Rahmens des Deuteronomiums auseinandergehen; und angesichts der Thatsache, dass fast jede erneute Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums zu neuen, von den früheren abweichenden Ergebnissen führt, scheint eine befriedigende Beantwortung der Frage nach der Entstehung der deuteronomischen Gesetzsammlung für die nächste Zeit überhaupt ausgeschlossen zu sein. Der Grund für diese Thatsache liegt nun m. E. nicht sowohl in den allerdings zahlreich vorhandenen Schwierigkeiten für die Analyse des Rahmens des Deuteronomiums, als vielmehr darin, dass bisher die Untersuchungen über den Rahmen des Deuteronomiums und die über das deuteronomische Gesetz nicht von einander getrennt wurden; erst Staerk hat eine Trennung beider versucht, wenn auch nicht völlig durchgeführt. Wird dagegen eine solche Trennung durchgeführt, d. h. sucht man durch eine Analyse des Gesetzes ein Bild von der Entstehung desselben zu gewinnen, ohne dabei Rücksicht auf den Rahmen des Deuteronomiums zu nehmen, und andererseits aus der Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums Schlüsse auf die Entstehung des Gesetzes zu ziehen, ohne das Gesetz selbst zu befragen, und ergiebt sich hierbei das Resultat, dass die Ergebnisse, welche man auf zwei so verschiedene Weisen gefunden hat, das nötige Mass der Uebereinstimmung zeigen, so wird eben diese Uebereinstimmung als ein Beweismoment gelten dürfen, welches für die Richtigkeit des Ergebnisses stark ins Gewicht fällt. Von diesem Gesichtspunkt aus hat die folgende Untersuchung es sich zur Aufgabe gemacht, eine Analyse des deuteronomischen Gesetzes vorzunehmen, zunächst ohne auf die Ergebnisse einer

früheren Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums*) Rücksicht zu nehmen; erst nach der Gewinnung eines bestimmten Resultates sind die Ergebnisse beider Untersuchungen mit einander verglichen und zu einander in Beziehung gesetzt worden.

Mit der litterarkritischen Untersuchung muss aber die biblisch-theologische Hand in Hand gehen. Denn einerseits vermag die litterarkritische Untersuchung nur die Entstehung der Schrift selbst, nicht aber die der Gedanken zu erklären, die in ihr zum Ausdruck und zur Darstellung gekommen sind, sie erfordert also die biblisch-theologische Untersuchung als ihre notwendige Ergänzung; andererseits darf eine auf rein litterarkritischem Wege gewonnene Hypothese über die Entstehung einer Schrift erst dann für wissenschaftlich berechtigt gelten, wenn nachgewiesen ist, dass die Art, wie man sich nach ihr eine Schrift entstanden denkt, innerhalb der Entwickelung der alttestamentlichen Religion, wie sie sich aus andern, namentlich aus den prophetischen Schriften, erkennen lässt, möglich ist, d. h. die litterarkritische Untersuchung erfordert die biblisch-theologische als ihre Probe und Bewährung. Daher wird der Versuch gemacht werden, die Ergebnisse einer ersten kritischen Untersuchung in einem zweiten Teile auch biblisch-theologisch zu verwerten und durchzuführen.

*) Der Rahmen des Deuteronomiums. Litterarkritische Untersuchung über seine Zusammensetzung und Entstehung. Halle 1894.

I. Teil.

Litterarkritische Untersuchung

über

die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes.

Wenn wir die jetzige Gestalt des deuteronomischen Gesetzes betrachten, so macht sie zwar zunächst den Eindruck der Einheitlichkeit, sofern die ganze Gesetzsammlung gewissermassen von Einem Geiste durchdrungen zu sein scheint und zugleich auch die Wiederkehr stereotyper Wendungen für die Abfassung des Ganzen durch ein und denselben Schriftsteller zu sprechen scheint. Indessen, das Erstere besagt genau genommen nur, dass sich nicht mehrere Geistesrichtungen unterscheiden lassen, welche so entgegengesetzter Natur sind, dass sie unmöglich in Einem Schriftsteller vereinigt gewesen sein könnten, wie sich etwa in den vier ersten Büchern des Pentateuchs zwei verschiedene Geistesströmungen, die des JE und die des Q scharf unterscheiden lassen. Ist die Behauptung richtig, dass das ganze deuteronomische Gesetz in allen seinen Teilen in dem angegebenen Sinne von Einem Geiste durchdrungen ist, so schliesst sie also keineswegs aus, dass an dem Zustandekommen der ganzen Gesetzsammlung verschiedene Schriftsteller beteiligt gewesen sind. Ob aber jene Behauptung richtig ist, und ob sie in vollem Umfang aufrecht erhalten werden kann, wird erst die biblisch-theologische Untersuchung des Näheren prüfen können. Was zweitens die Wiederkehr stereotyper spezifisch deuteronomischer Wendungen betrifft, so folgt aus ihr noch nicht die Einheitlichkeit des Verfassers; denn sie liesse sich auch bei der Annahme erklären, dass verschiedene Gesetzsammlungen zusammengearbeitet und gleichzeitig einheitlich bearbeitet wären. Sie darf für die Einheitlichkeit des Verfassers nur dann geltend gemacht werden, wenn nicht andere litterarkritische Instanzen ihr entgegenstehen.

Inderthat nötigen verschiedene Beobachtungen zu der Annahme, dass an der Entstehung der jetzigen Form von

Dt. 12—26 mehrere Schriftsteller beteiligt sind. Hier kommen 1) verschiedene Dubletten in Betracht, besonders 12,5—7. 11—12. 17—18; 12,15—16 und 20—25; cap. 13 und 17,2—7; 15,21 und 17,1; 17,6 und 19,15; 20,7 und 24,5. Dass ein Schriftsteller sich derartig wiederholt haben sollte, ist von vorn herein wenig wahrscheinlich; solche Dubletten erklären sich befriedigend nur durch die Annahme, dass entweder ein Bearbeiter (oder Abschreiber) eine Stelle nach einer andern auffüllte und ergänzte, oder dass er verschiedene, inhaltlich sich mehrfach deckende Gesetzsammlungen zusammenarbeitete. 2) Neben den vielen Wiederholungen ist auf verschiedene Widersprüche innerhalb des Gesetzes aufmerksam gemacht worden; so zwischen 15,1—6 und 7sq., da es in dem ersteren Absatze heisse, es werde in Israel keine Armen geben, in dem zweiten aber das Vorhandensein von Armen vorausgesetzt und in v 11 geradezu für alle Zeiten in Aussicht gestellt werde. Ebenso zwischen 13,1—6 und 18,16—22, da in der letzteren Stelle das Eintreffen eines Wahrzeichens als Beweis dafür gewertet werde, dass ein Prophet von Ihvh gesandt sei, während nach der ersteren Stelle ein Prophet unter Umständen selbst dann kein Gehör finden soll, wenn sein Zeichen eintritt. Desgleichen findet man einen Widerspruch zwischen 26,3—4 und 10, da nach der ersteren Stelle der Priester den Korb mit den Erstlingsfrüchten vor den Altar stellen soll, nach der letzteren aber der Darbringer selbst. Endlich findet man es widerspruchsvoll, dass nach 16,18—20 in allen Städten Richter eingesetzt werden sollen, während nach 21,5 die Priester, die Söhne Levis, jede Rechtssache schlichten. Cf. besonders bei Horst, RHR XVI, 51. Man muss nun zwar zugeben, dass der eine oder andere dieser Widersprüche wohl als ein nur scheinbarer aufgefasst werden kann, muss alsdann aber gestehen, dass der Verfasser sich zum mindesten nicht immer klar und unzweideutig ausgedrückt hat. Indessen, im Zusammenhang mit andern Gründen, welche es als wahrscheinlich erscheinen lassen, dass an der Entstehung von Dt. 12—26 mehrere Schriftsteller beteiligt sind, wird man

geneigt sein, diesen „Widersprüchen“ eine grössere Bedeutung beizulegen. Wir werden auf dieselben später im Zusammenhange der Untersuchung, soweit nötig, genauer eingehen. 3) Sind nun einmal Bedenken gegen die Einheitlichkeit der Abfassung von Dt. 12—26 erregt, so werden dieselben noch verstärkt, wenn auch nicht geradezu als unumgänglich erwiesen, durch die Beobachtung formeller Differenzen. Im Allgemeinen wird das Volk direkt angeredet; es giebt aber auch Gesetze, in welchen vom Volke in dritter Person gesprochen wird, man vergleiche z. B. 23,18 und 19. Oft findet sich der Wechsel in ein und demselben Satze, z. B. 17,7 (יד כל העם und ובערת) 21,21 (כל אנשי עירו und ובערת) u. s. w. Aber auch wo das Volk direkt angeredet wird, ist die Form nicht einheitlich, vielmehr wird das Volk bald in der zweiten Person Singularis angeredet, bald in der zweiten Person Pluralis, und zwar wechselt die Form auch hier oft in ein und demselben Satze, z. B. 12,1. 7. 9. 16. 13,1. 4. 5. 8. 14,1-2 u. s. w. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass ein und derselbe Schriftsteller sich innerhalb ein und desselben Abschnittes einer so verschiedenartigen Form bedient haben sollte. Dagegen wird dieser Wechsel erklärlich, wenn man annimmt, dass verschiedene Verfasser an dem Zustandekommen der deuteronomischen Gesetzsammlung beteiligt sind, von denen die einen das Volk niemals direkt anredeten, die andern es stets in der zweiten Person Singularis, die dritten stets in der zweiten Person Pluralis anredeten. 4) Besonders aber wird die Einheitlichkeit der Gesetzsammlung durch den Umstand ausgeschlossen, dass die Anordnung der einzelnen Bestimmungen nicht befriedigend erklärt werden kann. Z. B. bleibt es unerklärlich, warum cap. 13 und 17,2—7 von einander getrennt sind; besonders auffällig ist aber die Auseinanderreissung der verschiedenen Bestimmungen, welche man unter dem Namen „Humanitätsgesetze“ zusammenzufassen pflegt: 22,1—4. 6—8. 23,16—17. 20—21. 25—26. 24,6 24,10—25,4. Allerdings hat Schultz überall einen wohlüberlegten Plan der Anordnung der einzelnen Bestimmungen

nachzuweisen versucht, aber seine Annahme, die Gesetze seien „ganz nach der Ordnung der zehn Gebote und mit sichtlicher Beziehung auf sie“ (das Deuteronomium, S. 13) mitgeteilt, ist nicht ohne grosse Künsteleien durchführbar. Wer, wie Valeton, die Reihenfolge der einzelnen Gesetze ohne Vorurteil prüft, wird, auch wenn er bemüht ist, die jetzige Anordnung, soweit es irgend angeht, als eine einigermassen planmässige zu erklären, sich namentlich cap. 21—25 gegenüber zu der Erklärung gezwungen sehen, dass hier die Anordnung nicht mehr als nach sachlichen Gesichtspunkten verlaufend begriffen werden kann (Studiën VI, 145). Liessen sich die oben aufgezählten Bedenken durch die Annahme erledigen, dass die ursprüngliche Form des deuteronomischen Gesetzes durch verschiedene Bearbeitungen hier und da verändert wurde, so reicht diese Annahme dem so eben geäusserten Bedenken gegenüber nicht mehr aus; denn die Bearbeitung müsste hier darin bestanden haben, dass eine ursprünglich planmässige Anordnung (eine solche muss man doch notwendig postulieren) durch die Bearbeiter in der willkürlichsten und unerklärlichsten Weise gestört sei. Es liegt hier ein Problem vor, dessen Lösung nicht in der Annahme verschiedener Bearbeitungen eines und desselben Gesetzes gefunden werden kann. Man hat daher die Lösung vielfach in der Annahme der Zusammenarbeitung verschiedener Quellen vermutet; aber die Durchführung dieser Annahme ist selbst in den grössten Umrissen bisher meines Wissens kaum versucht worden, oder doch nicht befriedigend gelungen. Auch die Untersuchung Staerks bietet eine befriedigende Lösung nicht, da sie unerklärt lässt, wie aus dem von St. angenommenen Urdeuteronomium und seinen verschiedenen Bearbeitungen, sowie aus einigen später mit ihm verbundenen Quellen unser jetziges Deuteronomium entstanden ist.

Der Grund, aus dem die längst vermutete Lösung bisher nicht befriedigend durchgeführt wurde, scheint mir in dem Umstand zu liegen, dass der Ausgangspunkt und die Methode der Analyse nicht zureichend waren. Ge-

wöhnlich geht man zum Zweck der Nachweisung verschiedener Quellen von cap. 12 aus, so zuerst Steinthal, zuletzt Staerk. Aber die Analyse des cap. 12 ist eine so schwierige, dass die Ergebnisse derselben zu wenig sicher sind, um als Ausgangspunkt für die weitere Analyse benutzt werden zu können. Staerk hat dies versucht, indem er die inhaltlich verwandten Gruppen der Gesetze mit den von ihm gefundenen Quellen des cap. 12 verglich. Aber abgesehen davon, dass hier der Ausgangspunkt ein zu unsicherer ist, hat auch die hier angewandte Methode den Mangel, dass bei ihr von der Reihenfolge der Gesetze gänzlich abgesehen werden muss; sie hat denn auch zu einem Ergebnis geführt, aus dem, wie schon bemerkt, die jetzige Reihenfolge der Bestimmungen nicht erklärt werden kann. Wir werden also einen andern Ausgangspunkt und eine andere Methode suchen müssen. Die Methode ist natürlich abhängig von der Art des Ausgangspunktes, sie wird sich daher hier noch nicht genauer bestimmen lassen, sondern sie wird sich im Laufe der Untersuchung von selbst ergeben müssen; nur soviel lässt sich schon hier bestimmen, dass sie auf die Anordnung der einzelnen Gesetze Gewicht legen muss. Zum Ausgangspunkt aber scheint mir der Abschnitt besonders geeignet zu sein, wo das Problem am schärfsten und deutlichsten zu Tage tritt, das heisst nach dem oben Bemerkten cap. 21—25. Da indessen mit 21,10 offenbar ein neuer Abschnitt beginnt, und da 25,11—19 verschiedene besondere Schwierigkeiten bieten, wie sich später zeigen wird, so sei es gestattet, den Ausgangspunkt auf 21,10—25,10 zu beschränken.

Der Kontext lässt in diesem Abschnitt 21,10—25,10 an vielen Stellen erheblich zu wünschen übrig. Doch zeigt sich die auffällige Thatsache, dass, wenn man die sogenannten Humanitätsgesetze aus dem Zusammenhang herausnimmt, nicht nur diese unter einander im Zusammenhang stehen, sondern ebenso auch die Anordnung der übrig bleibenden Bestimmungen sich einigermassen begreifen lässt. Als Humanitätsgesetze gelten folgende Abschnitte:

22,1–4. 6–8. 23,16–17. 20–21. 25–26. 24,6. 24,10–25,4. Eine Schwierigkeit für den Kontext bietet hier nur 25,4; doch lässt sich diese Schwierigkeit durch die Annahme lösen, dass 25,4 als eine bei der jährlichen Ernte in Betracht kommende Bestimmung ursprünglich als Glosse zu 24,20–22 an den Rand geschrieben war und dann an falscher Stelle eingeschoben wurde. Andernfalls würde man 25,4 im Zusammenhang mit 22,1–4. 6–7 erwarten. Die Anordnung der Bestimmungen ist folgende: 1) Bestimmungen der Fürsorge für Tiere 22,1–4. 6–7. 2) für Menschen, und zwar a) zum Schutz des Lebens des Nächsten 22,8, b) zum Schutz entlaufener Sklaven 23,16–17, c) zum Schutz der Armen 23,20–21. 25–26. 24,6. 10–15; die Bestimmung d) dass die Kinder solcher Leute, die mit dem Tode bestraft werden, nicht samt den Vätern getötet werden sollen 24,16, bildet den Uebergang zu e) Bestimmungen zum Schutz der Waisen, Witwen und Fremdlinge 24,17–22 (hierzu die Glosse 25,4); f) den Schluss bildet eine Forderung menschlicher Gesinnung bei der Ausübung des Strafverfahrens. Nach der Herausnahme dieser Gesetze aus dem Zusammenhang bleiben übrig: 21,10–23. 22,5. 9–29. 23,1–15. 18–19. 22–24. 24,1–5. 7 (von v. 8–9 sehen wir vorläufig ab, dieselben werden fast allgemein als später Einschub betrachtet) 25,5–10. Auch hier ist die Anordnung im Grossen und Ganzen verständlich. In 21,10–21 sind familienrechtliche Bestimmungen mitgeteilt, v. 22–23 bilden einen Anhang zu v. 21 und geben eine Vorschrift über die Behandlung des Leichnams eines mit dem Tode Bestraften unter dem Gesichtspunkt, dass das Land von dem Fluche Gottes rein erhalten werden soll. Der Reinerhaltung des Landes und der Gemeinde dienen weiter die Gesetze 22,5 (Verbot einer Handlung, die den Thäter zu תועבת י״י macht, cf. קללת אלהים 21,23); 22,9–11 verbieten die Vermischung verschiedenartiger Dinge ähnlich wie 22,5 (auch weist das פן תקדש in 22,9 darauf hin, dass eine solche Vermischung verunreinigend wirkt); 22,12 lässt sich als Anhang an 22,11 ansehen. Der Gesichtspunkt der Reinerhaltung der Gemeinde liegt weiter vor in 22,13–

23,15 (über 23,4—9 wird später genauer zu handeln sein) und 23,18—19; das Gesetz über die Gelübde 23,22—24 lässt sich als Anhang an 23,19 nach dem Stichwort נדר betrachten. Endlich 24,1—5. 25,5—10 enthalten eherechtliche Bestimmungen und schliessen sich an die vorhergehenden Abschnitte insofern an, als in der ersten derselben, 24,1—4, ebenfalls der Gesichtspunkt der Reinerhaltung der Gemeinde vorliegt (24,4 אחרי הטמאה und תעבה לפני י״י). Nur 24,7 lässt sich dem Kontext nicht einfügen; siehe Genaueres über diesen Vers und seine Stellung unten. Wir finden also zwei Reihen von Gesetzen, welche unter einander keinen Zusammenhang zeigen, während die einzelnen Bestimmungen einer jeden dieser beiden Reihen wohl einigermassen in Zusammenhang miteinander gebracht werden können.

Die Vermutung, dass in 21,10—25,10 zwei verschiedene Reihen von Gesetzen zu scheiden seien, wird nun auch weiter bestätigt, wenn man beide nach ihrem formellen Charakter miteinander vergleicht. Es zeigt sich nämlich, dass die einzelnen Bestimmungen der ersten Reihe 21,10 sq. u. s. w., welche wir vorläufig mit dem Buchstaben A bezeichnen wollen, einige charakteristische Eigentümlichkeiten aufweisen, welche denen der andern Reihe (B) fehlen. Hier ist auf Folgendes aufmerksam zu machen: 1) In A werden öfters die זקנים erwähnt: 21,19. 20. 22,15. 16. 17. 18. 25,7. 8; dagegen fehlen sie in B gänzlich, während an ihrer Stelle in 25,2 der שפט erscheint. 2) Die Gesetze des A sind meist in ziemlich langen, wohlgefügten Perioden gegeben, während die des B fast durchweg aus kurzen Sätzen bestehen. 3) Während die Vorschriften des B fast durchweg in der Form der direkten Anrede an das Volk gegeben werden (eine Ausnahme machen nur 24,6 und 24,16), fehlt in den meisten Vorschriften des A die Form der Anrede, während sehr häufig von dem Volke in der dritten Person die Rede ist, z. B. 21,15—21. 22,13—23,3. 18. 4) Während in B der Nächste gewöhnlich אח heisst (ausgenommen 23,25—26. 24,10), heisst er in A stets רע 22,24. 26, während

אח bei A nur den leiblichen Bruder bezeichnet, 23,8, 25,5 sq.*) Doch gelten diese Unterschiede, besonders die unter Nr. 2 und 3 hervorgehobenen, zunächst nur im Allgemeinen; genauer und schärfer lassen sich dieselben erst dann erkennen, wenn wir die beiden Gesetzsammlungen genauer untersucht und insbesondere von den redaktionellen Zuthaten gesäubert haben. Bezüglich solcher Zuthaten sei es gestattet, hier einiges Allgemeine vorweg zu bemerken, das für die folgende Untersuchung notwendig beachtet werden muss.

Sobald man annimmt, dass die deuteronomische Gesetzsammlung aus verschiedenen Quellen zusammengeflossen ist, wird man vermuten müssen, dass derjenige, welcher diese verschiedenen Quellen zusammenarbeitete, ihren Wortlaut nicht gänzlich unverändert gelassen hat, dass er vielmehr hier und da Einzelnes eingefügt hat. Daraus ergiebt sich nun für die folgende Untersuchung eine grosse Schwierigkeit; denn einerseits ist es unmöglich, die redaktionellen Zuthaten auszuscheiden, ehe wir nicht wenigstens den grössten Teil der Gesetzsammlung analysiert haben, andrerseits werden den Verschiedenheiten, welche sich zwischen einzelnen Teilen der Gesetzsammlung beobachten lassen, und welche das Beweismaterial für die Scheidung der verschiedenartigen Bestandteile bilden müssen, in den den einzelnen Abschnitten beigemischten redaktionellen Zuthaten eine Reihe von Aehnlichkeiten gegenüberstehen, welche leicht dazu verleiten können, jene kritischen Instanzen zu unterschätzen. Dieselbe Schwierigkeit besteht übrigens mehr oder weniger überall, wo verschiedene Quellen geschieden werden müssen, welche von einem Redaktor nicht blos nebeneinander gestellt, sondern auch bearbeitet sind. Für unsere Untersuchung trifft es sich nun einigermassen glücklich, dass wir von vorn herein bis zu einem gewissen Grade im Stande sind, diejenigen Elemente, welche wahr-

*) In 24,7 dürfte מאחיו neben מבני ישראל ein Zusatz sein.

scheinlich auf den Redaktor zurückzuführen sind, als solche zu erkennen. Denn der Redaktor, welcher die deuteronomische Gesetzsammlung hergestellt hat, darf mit einiger Wahrscheinlichkeit als das Haupt der deuteronomistischen Schule betrachtet werden. Die Anhänger dieser Schule zeichnen sich aber durch einen eigentümlichen Sprachgebrauch aus, für welchen besonders eine Reihe häufig wiederkehrender Formeln charakteristisch sind, die überall rein pleonastisch stehen und ohne Schaden für das Verständnis des betreffenden Textes ausgelassen werden können. Wir kennen diese formelhaften Wendungen besonders aus den deuteronomistischen Teilen des Buches Josua. Wenn wir nun solche Formeln auch in der deuteronomischen Gesetzsammlung finden, so darf zwar nicht von vorn herein als sicher angenommen werden, dass sie auch hier deuteronomistisches Gut sind und von einem Redaktor herrühren, denn es wäre ja doch möglich, dass sie hier ursprünglich wären, und dass die Deuteronomisten ihren Sprachgebrauch dem deuteronomischen Gesetz entnommen hätten. Man wird vielmehr erst dann diese Formeln mit einiger Sicherheit für redaktionell halten dürfen, wenn sich dafür bestimmte Gründe ergeben. Aber immerhin wird man berechtigt sein, diesen Formeln kein zu grosses Gewicht beizumessen, und darum sich nicht gezwungen sehen, aus dem Vorkommen formelhafter Wendungen, die sich sonst als deuteronomistisches Sprachgut nachweisen lassen, in zwei Abschnitten, welche abgesehen von diesen Formeln nichts Verwandtes haben, den Schluss zu ziehen, die Stücke seien von ein und demselben Verfasser geschrieben; man wird es vielmehr für wahrscheinlicher halten dürfen, dass diese Formeln redaktionelle Zuthaten sind. Von dieser Erwägung aus ist in der folgenden Untersuchung bei der Aufsuchung kritischer Instanzen von solchen Formeln zunächst gänzlich abgesehen. Es wird darum aber auch den geltend gemachten kritischen Instanzen zunächst nur eine bedingte Beweiskraft beigemessen; volle Beweiskraft erhalten dieselben erst dann, wenn wir im Laufe der Unter-

suchung in den Stand gesetzt sind, die redaktionellen Zuthaten mit einiger Sicherheit auszuscheiden.

Kehren wir nach dieser allgemeinen Bemerkung zur Untersuchung der oben geschiedenen zwei Gesetzesreihen von Dt. 21,10—25,10 zurück!

Betrachten wir zunächst die Reihe A des Näheren, so zeigt sich alsbald, dass einige Gesetze derselben unter einander eine ziemlich enge Verwandtschaft zeigen, während sie sich von den anderen in charakteristischer Weise unterscheiden. So sind 21,10—14 und 23,10—15 verwandt durch den gleichen Anfang כי תצא — על איביך und durch den Umstand, dass in beiden das Volk direkt angeredet wird. Wir wollen sie als „Kriegsgesetze“ bezeichnen. Eine zweite Gruppe bilden die Gesetze, in welchen die Aeltesten erwähnt werden, 21,18—21. 22,13—19. 25,5—10. Doch zeigt sich bei genauerem Zusehen, dass auch einige andere Gesetze, in welchen die Aeltesten nicht erwähnt werden, zu dieser Gruppe gerechnet werden müssen. So zunächst 22,20—29; denn v. 20—21 bilden die direkte Fortsetzung zu v. 13—19, ferner findet sich hier derselbe Satzbau und dieselben Wendungen im Nachsatz: auf den Vordersatz, welcher gewöhnlich mit כי, resp. wenn ein dem ersten untergeordneter Fall eingeführt werden soll, mit אם beginnt, folgt im Nachsatz die Strafbestimmung; ist die Todesstrafe verhängt, so wird gesagt, man solle den Betreffenden steinigen, und daran werden folgende Wendungen angefügt: ומת und ובערת הרע מקרבך 22,21. 22. 24 cf. 21,21. Ausserdem zeigt auch 22,29 verglichen mit v. 19, sowie die Verwandtschaft des Inhaltes die Zusammengehörigkeit der ganzen Gruppe 22,13—29. Zu derselben Gruppe gehört ferner auch 21,15—17, wie die Einleitungsformel כי יהיה לאיש v. 15 verglichen mit derselben Einleitungsformel in 21,18 zeigt; ebenso 21,22—23, wo das חטא מות (משפט ist wahrscheinlich zu streichen, cf. Dillm. z. d. St.) an 22,26 erinnert. Endlich müssen zu dieser Gruppe noch gerechnet werden: 24,1—5 und 7, erstere wegen der Einleitungsformel כי יקח איש אשה 24,1. 5 cf. 22,13, letzterer wegen der Wendungen ומת

und ובערת הרע מקרבך, cf. oben. Von den Kriegsgesetzen unterscheidet sich diese Gruppe, welche wir der öfteren Erwähnung der Aeltesten wegen die „Aeltestengesetze“ nennen wollen, besonders dadurch, dass nur selten das Volk angeredet wird*). Diese Gesetze stehen unter einander im engsten Kontext, abgesehen von 24,7, denn sie alle haben es mit dem Ehe- und Familienrecht zu thun. Eine dritte Gruppe bilden zwei Sprüche, welche durch die Formel כי תועבת י״י כל עשה אלה charakterisiert sind, und die wir „Thoëbhasprüche“ nennen wollen, 22,5 und 23,19. Sie unterscheiden sich von den Kriegs- und Aeltestengesetzen dadurch, dass sie in kurzer prägnanter Form gegeben sind, haben aber mit den ersteren die direkte Anrede an das Volk gemeinsam, wodurch sie sich von den letzteren unterscheiden. Die übrigen Sprüche lassen sich nicht wohl zu besonderen Gruppen vereinigen. Vielmehr erscheinen sie als solche, welche teils als Anhänge an einzelne Bestimmungen jener drei soeben unterschiedenen Gruppen betrachtet werden müssen, teils bei oder nach der Zusammenarbeitung derselben durch einen Redaktor eingefügt sind. Ersteres gilt von 22,9–11 und 23,22–24, welche je an einen der Thoëbhasprüche angehängt sind, letzteres von 23,1–9. 18. 22,12.

Es scheint, als seien jene drei Gruppen einheitlich bearbeitet und miteinander in der Gesetzreihe A verbunden worden, und zwar bereits ehe sie mit den Gesetzen der Reihe B zusammengearbeitet wurden. Während nämlich einerseits in diesen Abschnitten alle Wendungen und Ausdrücke fehlen, welche für die Gesetzreihe B charakteristisch sind (abgesehen von Formeln, welche auch deuteronomistisch sind, cf. S. 14—16), zeigt sich auf der andern Seite, dass die Kriegs- und Thoëbhasprüche mit den Gesetzen der Aeltestensammlung charakteristische Wendungen und Ausdrücke gemeinsam haben. In 21,14 finden wir die Zusam-

*) Genaueres über die Stellen, welche die Form der Anrede enthalten, cf. unten.

menstellung von מכר und התעמר; dieselbe Zusammenstellung finden wir auch in einem Verse der Aeltestensammlung 24,7, wobei noch besonders zu beachten ist, dass התעמר überhaupt nur an diesen beiden Stellen vorkommt. Ferner schliesst 21,14 mit der Wendung תחת אשר עניתה, welche auch in den Stücken der Aeltestenquelle 22,29 (cf. auch 22,24) vorkommt. In dem Abschnitt 23,10—15 finden wir in v. 15 den Ausdruck ערות דבר, der 24,1 in einem Stück der Aeltestensammlung wiederkehrt*). Was die Thoëbhasprüche angeht, so findet sich die charakteristische Wendung כי תועבת י״י כל עשה אלה zwar in der Aeltestenquelle nicht, wohl aber eine Wendung, in welcher das Wort תועבה ebenso, wie in den Thoëbhasprüchen von einer Person (nicht von Dingen oder Handlungen, cf. S. 12—13) gebraucht wird, כי תועבה היא לפני י״י 24,4. Dem steht die andere Beobachtung zur Seite, dass sowohl die Kriegsgesetze, als auch die Thoëbhasprüche sich dem Kontext der Aeltestenquelle eingliedern lassen, cf. S. 12—13. Danach ist es also sehr wahrscheinlich, dass die Kriegs- und Aeltestengesetze, sowie die Thoëbhasprüche bereits in einer Sammlung miteinander verbunden waren, als sie in das Deuteronomium aufgenommen wurden; ja, man würde sie sogar von Einem Verfasser herleiten müssen, wenn sie in ihrer Form nicht doch auch wieder stark von einander abwichen, wie S. 16—17 gezeigt ist. Man wird vermuten dürfen, dass auch 23,1—9**). 18, welche mit den Gesetzen der Reihe A im Kontext stehen, bereits in dieselbe eingefügt waren, als diese ganze Gesetzesreihe mit der Reihe B verbunden wurde. Dafür spricht, dass der Anfang von 23,1 einige Aehnlichkeit mit 22,13. 24,1. 5 zeigt, und dass 23,18 mit 24,7 den Terminus בני ישראל gemeinsam hat.

Während so die Reihe A aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitet zu sein scheint, dürfen wir die Reihe

---

*) Wahrscheinlich ist er in 24,1 ursprünglicher, cf. unten.

**) Es sei gestattet, von dem Abschnitt 23,1—9 einstweilen so zu reden, als wenn er eine litterarische Einheit wäre.

B, für welche zunächst kein Anlass zu weiteren Scheidungen vorliegt, als wesentlich einheitlich ansehen.

Auf die einzelnen Quellen und die Art ihrer Zusammenarbeitung näher einzugehen, erscheint jetzt noch nicht ratsam, da wir zunächst untersuchen müssen, ob nicht auch in den übrigen Teilen des deuteronomischen Gesetzes Spuren derselben Quellen enthalten sind.

Was zunächst die Kriegsgesetze betrifft, so scheint cap. 20 mit ihnen aus Einer Quelle abgeleitet werden zu müssen, da es durch die Formel כי תצא על איביך eingeleitet wird, 20,1 cf. 21,10. 23,10. Aber so notwendig dies auf den ersten Blick zu sein scheint, so wenig lässt es sich doch bei genauerem Zusehen fest halten, wie allerdings jetzt noch nicht gezeigt werden kann. Sehen wir darum von den Kriegsgesetzen zunächst einmal ab, so zeigen folgende Abschnitte des deuteronomischen Gesetzes Aehnlichkeit mit den oben unterschiedenen Quellen: mit den Aeltestengesetzen: cap. 13. 17,2—7. 8—13. 19,1—13. 15—21. 21,1—9; mit den Thoëbhasprüchen: 12,29—31. 14,3—21. 16,21—17,1. 18,9—14. 25,13—16; mit der Reihe B oder den Humanitätsgesetzen: 15,1—18.

1) Die den Aeltestengesetzen verwandten Abschnitte. Die beiden Abschnitte 13,2—18 und 17,2—7 zeigen inhaltlich und formell eine grosse Verwandtschaft miteinander. Die formelle Verwandtschaft beider Abschnitte erscheint besonders in der Wendung הלך ועבד אלהים אחרים 13,3. 7. 14. cf. 17,3., ferner in 13,6b cf. 17,7b, in 13,10aβb cf. 17,7, in 13,11a cf. 17,5b und in 13,15 cf. 17,4. Beide Abschnitte zeigen ferner eine Verwandtschaft mit den Aeltestengesetzen in 13,6b. 11a. 12 cf. 21,21. 22,21. 22. 24. 24,7.; in 17,4. cf. 22,20, 17,5a cf. 21,19. 22,15. 21. 24., 17,5b cf. 21,21. 22,21. 22. 24. 25 und in 17,7b cf. 21,21. 22,21. 22. 24. Beide Stücke scheinen also ein und demselben Verfasser und zwar dem der Aeltestenquelle anzugehören. Allein, wie ist es alsdann zu erklären, dass sie voneinander getrennt stehen? Meist nimmt man denn auch an, dass 17,2—7 ursprünglich mit 13,2—18 verbunden war. So meint Dillmann, dass 17,2—7 ursprüng-

lich zwischen 12,31 und 13,2 stand, und erklärt die Versetzung dadurch, „dass zugleich allgemeinere Regeln über das gerichtliche Verfahren in solchen Kriminalfällen angefügt sind“ (III, 319). Diese allgemeine Regel enthält nach Dillm. 17,6. Indessen muss man doch fragen, ob dies ein ausreichender Grund zur Umstellung gewesen sein kann. Der Redaktor brauchte, um die allgemeine Regel über das Gerichtsverfahren im Zusammenhang mit den übrigen Gerichtsgesetzen zu bringen, durchaus nicht 17,2—7 umzustellen, da er dieselbe Regel ja auch 19,15 noch einmal hatte. Cornill möchte 17,2—7 zwischen 1[illegible],12 und 13 einschieben und sagt, 17,2—7 „könnte hierher versetzt sein, weil die Vorschriften wegen der Zeugen vorhergehende Bestimmungen über die Art des Gerichtsverfahrens zu erfordern schienen“ (S. 34.). Nun könnte man denselben Grund jedenfalls auch für 13,10 geltend machen: „deine Hand soll zuerst wider ihn sein und die Hand des ganzen Volkes nachher“, oder für 13,15, wo eine ordentliche Untersuchung gefordert wird. Wird es so schon zweifelhaft, ob der von Cornill angegebene Grund wirklich der für die Umstellung massgebende war, so werden die Bedenken gegen die Meinung Cornills noch grösser, wenn man seinen Grund genauer in Erwägung zieht. Forderte wirklich die Vorschrift wegen der Zeugen vorhergehende Bestimmungen über die Art des Gerichtsverfahrens, so musste 17,2—7 an eine Stelle gesetzt werden, wo über die Art des Gerichtsverfahrens und besonders über die Zeugen etwas bestimmt war. Das ist aber bei der jetzigen Stellung von 17,2—7 gar nicht der Fall; denn die Anordnung von 16,18, dass überall Richter eingesetzt werden sollen, ist doch keine Vorschrift über die Art des Gerichtsverfahrens. Vielmehr musste dann 17,2—7 hinter 19,15 oder 19,21 gestellt werden, wo sich genauere Vorschriften über die Zeugen finden. Will man nun nicht annehmen, dass 17,2—7 lediglich durch einen Zufall versprengt sei, so wird man sich nach einer andern Erklärung umsehen müssen, warum 17,2—7 und 13,2—18 nicht zusammen stehen. Da sich kein irgendwie einleuchtender

Grund auffinden lässt, aus dem jemand 17,2—7 von 13,2—18 getrennt haben könnte, so wird man vermuten dürfen, dass sie ursprünglich gar nicht nebeneinander standen, das heisst aber, dass beide gar nicht ursprünglich derselben Gesetzsammlung angehörten. Denn wären beide von ein und demselben Verfasser, so würde er sie wahrscheinlich nebeneinander gestellt haben. Diese Vermutung, dass 17,2—7 und 13,2–18 verschiedenen Gesetzsammlungen angehören, hat allerdings die grosse Schwierigkeit gegen sich, dass die formelle Verwandtschaft beider Stücke eine zu grosse zu sein scheint, als dass man sie verschiedenen Verfassern zuschreiben könnte. Allein, sehen wir uns das Verhältnis von 17,2—7 und 13,2—18 genauer an, so wird jene grosse formelle Verwandtschaft alsbald zu einem Schein; 13,2—18 erweist sich nämlich als stark überarbeitet. Zunächst sind v. 4b—5 und v. 8a* durch ihre pluralische Form inmitten des singularischen Textes verdächtig*), sie scheinen einem Redaktor zugewiesen werden zu müssen, und wir können diese Vermutung sogar noch dadurch stützen, dass wir Stellen aufweisen können, welche diesen Zusätzen zu Grunde liegen mögen. Für v. 4b dürfte nämlich die Quelle in 8,2 und 6,5 zu sehen sein, für v. 5 in 10,20 cf. 6,13, und v. 8a* finden wir auch in 6,14*. Noch weiter werden wir geführt, wenn wir die drei Abschnitte, in welche cap. 13 zerfällt, unter einander vergleichen. Offenbar sind dieselben einander parallel gebaut. Doch enthalten die einzelnen Abschnitte immer etwas, was in den andern beiden Abschnitten fehlt, nämlich abgesehen von den schon gestrichenen Versen v. 6b, v. 9b, v. 10aβ, v. 10b, v. 11a, v. 12 und v. 15. Sollte es nun so ganz zufällig sein, dass die oben aufgeführten Berührungen zwischen 17,2—7 und 13,2—18 gerade nur in solchen Stücken vorkommen, welche den Parallelismus des Baues der einzelnen Abschnitte von 13,2—18 unterbrechen? Sollte die Vermutung nicht berechtigt sein, dass

*) In v. 6 lasen Sam. und LXX den Singular, und in v. 14 kann statt יְדַעְתֶּם ebensogut יְדַעְתָּם gelesen werden, cf. v. 3.

die inhaltliche Verwandtschaft beider Abschnitte einen Abschreiber oder einen Redaktor veranlasst hätte, beide Stücke einander möglichst anzunähern, indem er die Wendungen, welche in dem einen Stücke vorkamen, auch in das andere aufnahm? Dieser soeben bemerkten höchst auffälligen Thatsache steht eine andere nicht minder auffällige zur Seite, welche dieselbe Vermutung nahe legt: wie kommt es, dass von alledem, was den Bau der Teile von 13,2—18 als einen parallelen erscheinen lässt, in 17,2—7 nichts vorkommt? So v. 3b, 7b, 14b, so das in allen drei Abschnitten vorkommende הדיח v. 6. 11. 14, so endlich die wenigstens in den ersten beiden Abschnitten sich findende Bezeichnung Ihvh's als dessen, der Israel aus dem Lande Aegypten, „aus dem Hause der Knechtschaft herausgeführt" hat v. 6 und 11. Als Berührung zwischen 13,2—18 und 17,2—7 bleibt alsdann nur die eine Wendung הלך ועבד אלהים אחרים übrig, 17,3 cf. 13,3. 7. 14, welche übrigens in cap. 13 alle dreimal in einer stereotypen Formel vorkommt, welche in 17,2—7 fehlt. So hat es einige Wahrscheinlichkeit, dass 17,2—7 von einem andern Verfasser herrührt, als 13,2-18; und zur Erklärung der Verwandtschaft des Inhaltes reicht es vollständig aus, wenn man annimmt, dass beide Verfasser für ihr Gesetz ein und dieselbe Quelle benutzten. Daraus erklärt es sich denn auch am leichtesten, dass 13,2—18 und 17,2—7 nicht zusammen stehen. Betrachten wir nun 13,2—18 in seiner Grundgestalt nach Streichung der vermutlich redaktionellen Zuthaten, so fehlen alle Berührungen mit der Aeltestenquelle gänzlich, während sie bei 17,2—7 unverkennbar vorliegen (cf. oben). Wir werden daher annehmen dürfen, dass 17,2—7 der Aeltestenquelle angehört, 13,2—18 dagegen nicht. Wir sind dadurch zu dem bedeutsamen Ergebnis gelangt, dass der Verfasser der Aeltestenquelle nicht alle Gesetze, welche er bietet, zum ersten Male aufgezeichnet hat, sondern dass er auch ältere Vorlagen benutzt hat, welche noch einem andern der deuteronomischen Gesetzgeber vorlagen, ein Ergebnis, das sich uns sofort weiter bestätigen wird, wenn wir die

weiteren mit der Aeltestenquelle verwandten Abschnitte betrachten.

Der Abschnitt 17,8—13 zeigt Berührungen mit der Aeltestenquelle in v. 9 (ודרשת cf. 17,4), in v. 12b und 13. Aber den ganzen Abschnitt in der Form, wie er jetzt vorliegt, der Aeltestenquelle zuzuschreiben hindert die Beobachtung mancher Einzelheiten, welche darauf schliessen lassen, dass der Abschnitt 17,8—13 aus zwei ursprünglich getrennten Teilen zusammengesetzt ist. V. 10 und 11 sind nämlich Parallelen. Nach v. 10 soll Israel handeln nach dem Wort, welches ihm kund gethan wird (הגיד) von der Stätte aus, welche Ihvh erwählt, nach v. 11 nach der Thora, welche erteilt wird (הורה), und nach dem משפט, welcher gesprochen wird. Das Nebeneinanderstehen beider Verse erklärt sich am leichtesten, wenn man annimmt, dass sie verschiedenen Quellen entnommen sind. Es gelingt nun auch weiter diese Quellen zu scheiden in v. 8b—9. V. 10 weist nämlich mit seinen charakteristischen Ausdrücken darauf hin, dass er von demselben Verfasser ist, welchem v. 8b angehört, während v. 11 vielmehr auf v. 9 zurückweist. Was die v. 12—13 betrifft, so enthalten sie eine Strafbestimmung gegen den, welcher nicht hört auf den Priester oder den Richter; daraus ergiebt sich, dass diese Verse zu v. 9 und 11 gehören, in welchen von תורה und משפט die Rede war. Somit bleibt nur v. 8a übrig, welcher den Vordersatz sowohl für v. 8b als auch für v. 9 enthalten muss. Es hat durchaus keine Schwierigkeit, anzunehmen, dass dieser Satz aus zweien entstanden ist; der Pleonasmus der Ausdrücke in v. 8a erklärt sich vielleicht am besten, wenn man annimmt, dass die einen dieser Ausdrücke der einen, die andern der zweiten Version angehört haben. Somit erhalten wir zwei Versionen, nämlich v. 8 und 10 einerseits und v. 8a. 9. 11—13 andererseits. Schwierigkeiten bereitet nur v. 10b, da auch hier eine Aufforderung vorliegt, zu thun nach allem, אשר יורוך. Da diese Mahnung aber ganz pleonastisch steht, so kann sie als redaktioneller Zusatz betrachtet werden, und diese Mög-

lichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit durch die Beobachtung, dass dieselben Worte in einem höchst wahrscheinlich ziemlich jungen Stück, 24,8, noch einmal vorkommen. Die erste der beiden Versionen zeigt nichts, was irgend wie eine Verwandtschaft mit den Stücken der Aeltestenquelle verriete, und wird daher einer andern Quelle zuzuweisen sein. Dagegen der zweiten Version gehören alle oben angeführten Wendungen und Ausdrücke an, welche für die Aeltestenquelle charakteristisch sind; sie wird daher dieser zuzuweisen sein. Auch hier also machen wir die Beobachtung, dass der Verfasser der Aeltestenquelle ein Gesetz benutzt hat, welches uns noch in einer andern Bearbeitung im Deuteronomium erhalten ist, gerade wie wir dies bei 13,2—18. 17,2—7 gefunden haben. Indessen bedarf die Version der Aeltestenquelle noch einer genaueren Betrachtung. Nach derselben soll nämlich in schwierigen Rechtsfällen die Entscheidung von den Levitenpriestern und dem Richter, der in jenen Tagen sein wird, eingeholt werden, wofür in v. 12 gesagt ist: von dem Priester oder dem Richter. Die Verschiedenheit des Ausdruckes erweckt den Verdacht, dass beide Ausdrücke nicht von ein und derselben Hand herrühren; und dieser Verdacht wird bestätigt durch den Umstand, dass in LXX v. 9 die Worte הכהנים הלוים ואל fehlen. Somit würde in v. 9 ursprünglich nur gestanden haben, dass man in schwierigen Rechtsfällen die Entscheidung von dem שפט einholen solle, „der in jenen Tagen sein werde.“ Unter diesem שפט ist dann wahrcheinlich der König zu verstehen, welcher öfters so bezeichnet wird, z. B. 2 Reg. 15,5. Jes. 16,5.*) Wenn nun in v. 9 ursprünglich nur gefordert war, dass man zum König gehen solle, so wird auch in v. 12 der Priester erst nachträglich eingetragen sein**). Zu der Aeltestenquelle

*) Von einem obersten Gerichtshofe, bestehend aus geistlichen und weltlichen Mitgliedern, unter einem geistlichen und weltlichen Oberhaupt (Riehm, S. 63), wie es nach 2. Chron. 19 von Josaphat eingesetzt sein soll, ist also nicht die Rede.

**) Genaueres darüber cf. unten.

gehören also ursprünglich v. 8a*. v. 9 (ohne die Priester) und v. 11aβ—13 (v. 12 wiederum ohne Erwähnung des Priesters).

Eine Kombination zweier Bearbeitungen eines und desselben Gesetzes liegt wahrscheinlich auch in dem Gesetz über die Freistädte und über den Mörder, 19,1—13, vor. Berührungen mit der Aeltestenquelle finden wir in v. 11—13, wo auch die Aeltesten direkt erwähnt werden, v. 12 (von Cornill S. 35 übersehen). Der Abschnitt 19,1—13 enthält in v. 1—3 die Verordnung, drei Freistädte einzurichten, in v. 4—7 ein Gesetz über den רצח, welcher unvorsätzlich jemanden erschlägt, darauf in v. 8—10 die Verordnung, für den Fall der Gebietserweiterung noch drei weitere Freistädte einzurichten, und endlich in v. 11—13 die Bestimmung, dass derjenige, welcher vorsätzlich jemanden erschlägt, in den Freistädten keine Zuflucht finden soll. Die Anordnung des Inhaltes hat etwas sehr Auffälliges; man sollte erwarten, dass v. 11—13 sich an v. 7 unmittelbar anschlösse, und dass v. 8—10 den Abschluss des Ganzen bildeten. Eine zufällige Umstellung kann nicht wohl angenommen werden, da für eine solche kein irgendwie einleuchtender Grund zu entdecken ist. Es scheint, dass der Verfasser von v. 8—10 die v. 11—13 noch nicht kannte, da er sonst v. 8—10 hinter v. 13 gestellt haben würde; aber andrerseits hat auch der Verfasser von v. 11—13 wahrscheinlich die v. 8—10 noch nicht gekannt, da er sonst die v. 11—13 wohl hinter v. 7 gestellt haben würde, wo sie inhaltlich hingehören. Die aus der Anordnung der einzelnen Teile sich ergebende Schwierigkeit löst sich am leichtesten durch die Annahme, dass 19,1—13 aus zwei ursprünglich getrennten Bearbeitungen ein und desselben Gesetzes entstanden ist. Demnach müssen wir annehmen, dass die eine Bearbeitung an das zu Grunde liegende Gesetz v. 8—10 anschloss, die andere v. 11—13. Die gemeinsame Grundlage haben wir in v. 1—7 zu sehen, ohne dass jedoch eine genauere Herausstellung derselben bis ins Einzelne möglich wäre; nur einiges Wenige werden wir in dieser Beziehung noch zu

bemerken Gelegenheit finden. Zu der Aeltestenquelle gehören nach dem Ausgeführten v. 1—7* und 11—13.

Eine Zusammenarbeitung verschiedener Quellen liegt endlich auch in 19,15—21 vor. 19,15 ist identisch mit 17,6; gehörte 17,6 der Aeltestenquelle an, so ist es ziemlich ausgeschlossen, dass 19,15 ebenfalls der Aeltestenquelle zugewiesen wird. In v. 16 sq. finden wir aber verschiedene Spuren, welche auf eine Zugehörigkeit zur Aeltestenquelle schliessen lassen, so in v. 18 (דרש היטב cf. 17,4), v. 19b und 20 (cf. 17,13. 21,21 u. s. w.). Dennoch kann der Abschnitt 19,16—21 in seiner jetzigen Form nicht der Aeltestenquelle zugewiesen werden, denn hier erscheinen als Gerichtspersonen die שפטים und nicht die זקנים; ausserdem zeigt 19,16 sq. auch mehrere Berührungen mit 13,2 sq., so das כי יקום v. 16 cf. 13,2 gegen כי ימצא 17,2. 22,22. 24,7, und סרה cf. 13,6. Auch ist die Bezeichnung des Nächsten als אח (v. 18. 19*)) der Aeltestenquelle fremd. So werden wir auch in 19,16—21 eine Zusammenarbeitung zweier Versionen eines und desselben Gesetzes sehen müssen, ohne dass es indessen gelingt, beide völlig rein zu scheiden.

Es sei gestattet, diese Abschnitte, welche in doppelter Bearbeitung in das Deuteronomium Aufnahme gefunden haben, einstweilen der Kürze halber ihrem Hauptinhalte nach „Gerichtssprüche" zu nennen, obwohl diese Bezeichnung, wie sich später zeigen wird, nicht ganz treffend sein dürfte.

Verwandtschaft mit der Aeltestenquelle zeigt endlich 21,1—9, wo auch die Aeltesten direkt erwähnt werden (v. 2. 3. 4. 6), und zwar scheint der Text hier, abgesehen von einzelnen Zusätzen rein der Aeltestenquelle anzugehören. Als Zusätze müssen betrachtet werden die Erwähnung der שפטים**) v. 2 und die der Priester in v. 5, da das Gesetz im Uebrigen nur von den זקנים redet, v. 5 auch aus dem Grunde, weil er auf die Zusätze in 17,8—13 zurückweist.

*) Uebrigens hat LXX Cod. A in v. 19 τῷ πλησίον und nicht κατὰ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ, wie Cod. B liest.

**) Statt שפטיך liest übrigens Sam. שטריך; doch wird dadurch nichts geändert.

Als zur Aeltestenquelle gehörig haben wir also folgende Abschnitte ermittelt: 17,2—7. 8—13*. 19,1—7*. 11—13. 16—21*. 21,1—9. 15—23. 22,13—29. 24,1—5. 7. 25,5—10.

2) Die den Thoëbhasprüchen verwandten Abschnitte. Die Formel כי תועבת יי׳ כל עשה אלה findet sich am Schlusse von 18,9—12a und 25,13—16. Diese Sprüche werden wir also sicher zu der Thoëbhaquelle rechnen dürfen. Eine besondere Betrachtung erfordert unter diesen nur 18,9 sq. Dieser Abschnitt ist nämlich jetzt die Einleitung zu dem Prophetengesetz, und so scheint auch letzteres mit zu der Thoëbhaquelle genommen werden zu müssen. Indessen, es zeigt gar nichts den Thoëbhasprüchen Verwandtes; denn diese sind immer ganz kurz, hier wird ein langes, ausführliches Gesetz mitgeteilt, welches übrigens mit תועבה gar nichts zu thun hat. So kommt man auf den Gedanken, dass der Abschnitt 18,9 sq. erst durch einen Redaktor zur Einleitung zum Prophetengesetz gemacht ist. Welcher Gedanke ihn dabei geleitet hat, ist aus v. 14 klar: die Kanaaniter wenden sich an die מעננים und קסמים; Israel aber soll sich an den נביא wenden. Dass es in Israel keine מעננים und קסמים geben sollte, war nun auch in 18,10 ausgesprochen, und in 18,11 waren weitere Arten der Zauberei verboten worden. So schien 18,9 sq. wohl als Einleitung zum Prophetengesetz verwandt werden zu können. Diese unsere Vermutung, der in Frage stehende Abschnitt der Thoëbhaquelle sei erst durch einen Redaktor zur Einleitung zum Prophetengesetz gemacht worden, wird nun auch durch v. 10a bestätigt, in welchem verboten wird, die Kinder dem Moloch zu opfern. Was ein derartiges Verbot in einer Einleitung zum Prophetengesetz soll, ist schlechterdings unerfindlich. Es erklärt sich nur unter der Annahme, dass v. 10a ursprünglich in keiner Verbindung mit dem Prophetengesetz stand, d. h. dass v. 10—12a erst durch einen Redaktor zur Einleitung zum Prophetengesetz gemacht sind. Auch den v. 9 werden wir diesem Redaktor zuweisen müssen, da er zu v. 12b und 14 in Beziehung steht, und da überdies das Wort תועבה in ihm anders ge-

braucht ist, als in v. 10—12a, nämlich von einer Handlung und nicht von einer Person. Auch die Einleitungsformel v. 9a findet sich sonst nur in Abschnitten, die mit der Thoëbhaquelle nichts zu thun haben, 17,14. 26,1.

Als der Thoëbhaquelle angehörig könnten auch 12,29—31. 14,3—21. 16,21—17,1 angesehen werden, denn auch in diesen Abschnitten findet sich das Stichwort תועבה, 12,21. 14,3. 17,1. Indessen ist doch zu beachten, dass hier das Stichwort nicht in der Formel vorkommt, welche sonst für die Thoëbhaquelle charakteristisch ist. Der Gebrauch des Wortes תועבה ist in 12,29—31 derselbe, wie in 18,9. 12b. Wenn man überdies 18,9 mit 12,29—31 vergleicht, so wird man annehmen müssen, dass beide Stellen ein und denselben Verfasser haben, dass mithin 12,29—31 nicht der Thoëbhaquelle entstammen, sondern einem Redaktor angehören.

Was 14,3—21 betrifft, so ist innerhalb dieses Stückes ein Wechsel des Numerus in der Anrede des Volkes zu beobachten: v. 4—21aα sind in pluralischer Form geschrieben und werden daher von einem andern Verfasser herzuleiten sein als v. 3 und 21aβb. Es würden also als der Thoëbhaquelle angehörig nur v. 3 und 21aβb in Betracht kommen. Aber das Fehlen der für diese Quelle charakteristischen Formel und der auch hier abweichende Gebrauch des Wortes תועבה*) erregen bereits Bedenken gegen diese Annahme. Dazu kommt, dass verschiedene Teile des v. 21 sich auch sonst in Stücken finden, die auf keinen Fall etwas mit der Thoëbhaquelle zu thun haben, nämlich in 15,3, 23,21; 14,2; und in Ex. 23,19. 34,26. So würde nur v. 3 übrig bleiben; doch dürfte es einfacher sein, anzunehmen, dass ein Redaktor, welcher 14,4—21aα aufnahm, ebenso wie er diesem Stück einen Schluss angehängt, ihm auch eine Einleitung gegeben hat, dass mithin 14,3 nicht der Thoëbhaquelle angehört hat.

Endlich kommt hier die Stelle 16,21—17,1 in Betracht. Der Gebrauch des Wortes תועבה ist hier derselbe, wie

*) Aehnlich ist תועבה von einem Gegenstand 7,26 gebraucht.

in 14,3; also dürfte 17,1b einem Redaktor angehören. Ebenso dürfte 16,22b verglichen mit 12,31 einem Redaktor zuzuweisen sein. Hiernach erscheint 16,21—17,1 als ein Abschnitt, welcher mindestens überarbeitet ist. Da aber im Uebrigen der Abschnitt grosse Aehnlichkeit mit den Thoëbhasprüchen zeigt, — beachte die Kürze der Sätze —, und da wir in 18,10sq. bereits einen Abschnitt der Thoëbhaquelle kennen gelernt haben, welchen ein Redaktor überarbeitete, so dürfte der Annahme nichts im Wege stehen, dass 16,21—17,1 seiner Grundlage nach doch der Thoëbhaquelle angehört. 18,10sq. hat der Redaktor zur Einleitung zum Prophetengesetz gemacht; ursprünglich stand also dies Stück in anderer Verbindung. Die Vermutung dürfte nicht zu gewagt sein, dass es mit 16,21—17,1 verbunden war; denn 18,10a enthält ebenso wie 16,21—17,1 eine auf den Kultus bezügliche Bestimmung.

Demnach umfasste die Thoëbhaquelle 16,21—17,1*. 18,10—12a. 22,5. 23,19. 25,13—16.

3) Die den Humanitätsgesetzen verwandten Abschnitte. Den Humanitätsgesetzen namentlich des cap. 24 am nächsten verwandt ist 15,1—18, sowohl seinem Inhalt als auch seiner Form nach. Man vergleiche 15,9bα mit 24,15bα*), 15,11b. 15b mit 24,18b. 22b und 15,15 mit 24,18a. 22a. Ferner ist zu beachten, dass der Nächste auch hier אח heisst: v. 2. (3)**). 7. (bis) 9. 11. 12. Freilich findet sich daneben auch רע v. 2 (bis); aber es ist beachtenswert, dass dieser Ausdruck sich nur in einem Satze findet, welcher, wie die Formel וזה דבר השמטה zeigt, ein älteres Gesetz seinem Wortlaute nach citiert, und dass der Verfasser auch hier neben das את רעהו das ihm geläufigere ואת אחיו gestellt hat. Da der Inhalt beider Stücke, 15,1—18 und cap. 24, auf das engste verwandt ist, und da beiden eine Reihe von Wendungen gemeinsam sind, so wird man annehmen dürfen, dass beide ein und demselben Verfasser angehören.

*) 15,9bβ und 24,15bβ sind wahrscheinlich redaktionell, cf. unten.
**) V. 3 ist vermutlich redaktionell, cf. unten.

Wir finden also Teile derselben Gesetzsammlungen, welche in 21,10—25,10 zusammengearbeitet sind, auch im übrigen Deuteronomium. Bei der Aufsuchung derselben haben wir mehrere Gesetze kennen gelernt, welche ausser in der Bearbeitung der Aeltestenquelle noch in einer andern Gestalt erhalten sind, nämlich 13,2—18. 17,8—10*. 19,1—10*. 15—21*. Dass alle diese Gesetze von ein und demselben und zwar von dem Verfasser der Humanitätsgesetze bearbeitet sind, lässt sich vermuten; diese Vermutung wird durch die Beobachtung gestützt, dass sich zwischen ihnen und den Humanitätsgesetzen Berührungen finden, welche schwerlich zufällig sein können. So findet sich בליעל im ganzen Pentateuch nur im Dt. 13,14 und 15,9. Ferner haben beide Gruppen gemeinsam: die Bezeichnung Ihvh's als dessen, welcher Irael aus dem Lande Aegypten erlöst hat (פדה) 13,6. 15,15. 24,18., die Formel על כן אנכי מצוך 15,11. 15. 19,7. 24,18. 22 und die Citierungsweise älterer Gesetze durch die Formel וזה דבר ה׳ 15,2. 19,4. (Dazu kommt als Beweis dafür, dass cap. 13 und 19,15—21 von Einer Hand bearbeitet sind, noch, was bereits oben erwähnt war, nämlich die Uebereinstimmung in dem כי יקום gegenüber dem כי ימצא der Aeltestenquelle und die Gemeinsamkeit des Ausdruckes סרה.) Aus diesen Vergleichungen ergiebt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit allerdings zunächst nur, dass 13,2—18. 19,1—10*. 16—21* von dem Verfasser der Humanitätsgesetze bearbeitet sind, während sich dasselbe für 17,8—10* und 19,15 nicht beweisen lässt, doch dürfte es das Wahrscheinlichste sein, dass es auch von ihnen gilt. Dagegen, dass diese Gesetze von dem Verfasser der Humanitätsvorschriften bearbeitet seien, scheint allerdings ein Umstand zu sprechen, dass nämlich in ihnen der Nächste vielfach als רע bezeichnet ist, 13,7. 19,4. 5 (bis), während der Verfasser der Humanitätsvorschriften gewöhnlich אח sagt. Allein es ist zu beachten, dass hier der Verfasser der Humanitätsgesetze eine ältere Sammlung bearbeitet, in welcher er vermutlich das רע ebenso vorfand und darum auch stehen liess, wie in 15,2. Beachtenswert ist in dieser

Beziehung vielleicht auch, dass an einer Stelle, wo אח als Bezeichnung des leiblichen Bruders neben dem Nächsten (רע) vorkommt, hinzugefügt wird בן אמך (oder nach Sam. und LXX בן אביך או בן אמך) 13,7; eine solche Hinzufügung hat der Verfasser der Aeltestenstücke nicht nötig, cf. 25,5, wohl aber der der Humanitätsgesetze, da für ihn אח nicht ohne Weiteres den leiblichen Bruder, sondern nur den Volksgenossen bezeichnet.

Unter den noch nicht besprochenen Teilen des deuteronomischen Gesetzes sondert sich nun weiter eine Gruppe von Vorschriften aus, welche es mit kultischen Dingen zu thun haben, 12,1—16,17, abgesehen von den schon behandelten Abschnitten 12,29—31. cap. 13 und 15,1—18. Unter den zu dieser Gruppe gehörigen Abschnitten befinden sich einige, welche im Grossen und Ganzen durchgängig die pluralische Anrede an das Volk zeigen, nämlich 12,1—12 und 14,1—21. Mit singularischer Anrede bleiben also übrig 12,13—28. 14,22—29. 15,19—23. 16,1—17. Hier ist nun auf den ersten Blick klar, dass diese Stücke sämtlich auf ein und denselben Verfasser zurückgehen. Man beachte nur die Eigentümlichkeit, dass in allen diesen Gesetzen gefordert wird, dass der gesamte Kultus an der Stätte ausgeübt werden soll, welche Ihvh erwählen wird, 12,14. 18. 26. 14,23. 25. 15,20. 16,2. 5. 6. 11. 15; an zwei Stellen wird dies noch besonders stark durch die Gegenüberstellung von בשעריך und במקום" betont, 12,17sq. 16,5 sq. Ferner haben mehrere dieser Abschnitte gemeinsam die Forderung, sich vor Ihvh zu freuen (שמח לפני י״י) 12,18. 14,26. 16,11. 15, und den Leviten, der in demselben Orte wohnt, zu den Festmahlzeiten einzuladen 12,18. 19. 14,27. 16,11. 14. Endlich sind 14,22 sq. und 15,19 sq. Bestimmungen über die Zehnten von Korn, Most und Oel, sowie über die Erstgeburt der Schafe und Rinder mitgeteilt, welche offenbar eine Ausführung zu 12,17a sind. Wir werden also in diesem Kultusgesetz eine zusammengehörige Gruppe von Gesetzen sehen dürfen, welche auf ein und denselben Verfasser zurückgeführt werden müssen. Und zwar ist dieser Verfasser vermutlich derselbe,

welcher auch die Gerichts- und Humanitätssprüche zusammengestellt hat. Dies geht aus folgenden Beobachtungen hervor: Die Zusammenstellung גר ויתום ואלמנה 14,29. 16,11. 14, findet sich im deuteronomischen Gesetz nur noch 24,17. 19. 21 (sowie in dem liturgischen Anhang cap. 26); die Wendung במקום אשר יבחר findet sich auch, allerdings mit anderm Subjekt, in 23,17; und endlich sind auch 12,20a mit 19,8a und 14,24aα mit 19,6aβ zu vergleichen*). So werden wir die Gruppe der Kultusgesetze ebenfalls dem Verfasser der Humanitätsvorschriften zuweisen dürfen. Demselben Verfasser scheint auch der liturgische Anhang 26,1—15 anzugehören; vergleiche 26,2b mit 14,25b und 17,8 , 26,8a mit 13,6. 11 , 26,12 mit 14,28 sq., und beachte die Zusammenstellung von Fremdling, Witwe und Waise 26,12. 13.

Verwandtschaft mit den soeben behandelten Stücken zeigt endlich auch 18,1—8, namentlich v. 3—8; beachte die Citierungsformel וזה יהיה משפט ה׳ v. 3 verglichen mit 15,2. 19,4, ferner den Terminus ראשית verglichen mit 26,1—11, die Zusammenstellung von Korn, Most und Oel v. 4 mit derselben Zusammenstellung 12,17. 14,22 sq., den Ausdruck בכל אות נפשו v. 5 mit demselben Ausdruck in 12,20. 21 (14,26) und die Wendung „der Ort, welchen Ihvh erwählen wird“ v. 6 mit derselben Wendung an den oben angeführten Stellen. Auch 18,1—8 wird daher von dem Verfasser der Humanitätsgesetze herzuleiten sein, sodass die Gesetzsammlung desselben, d. h. die Gesetzsammlung B folgende Abschnitte umfasst: 12,13—28. 13. 14,22—16,17. 17,8—10*. 18,1—8. 19,1—10*. 15. 16—21*. 22,1—4. 6—8. 23,16—17. 20—21. 25—26. 24,6. 24,10—25,4. 26,1—15. Die Gesetzsammlung A dagegen umfasst folgende Abschnitte: 16,21—17,13*. 18,10—12a. 19,1—7*. 11—13. 16—21*. 21. 22,5. 9—11. 22,13—23,15. 23,18—19. 22—24. 24,1—5. 7. 25,5—10. 13—16. Beide zusammen umfassen also fast das ganze jetzige deuteronomische Gesetz.

Von diesem Ergebnis aus, dass das Deuteronomium

---

*) Auf 16,12 = 15,15 24,18. 22 ist kein besonderes Gewicht zu legen, da 16,12 vermutlich redaktionell ist, cf. unten.

wahrscheinlich aus nur zwei grösseren Gesetzsammlungen zusammengeflossen ist, wird man vermuten dürfen, dass auch von den noch nicht behandelten Teilen die einen zu A, die andern zu B gehören, wofern sie nicht nachweislich erst von dem Redaktor eingefügt sind. Von 12,1—12. 14,1—21. 17,14—20. 18,15—22 und 25,17—19 müssen wir freilich zunächst noch absehen. Die Gerichtssprüche hat der Redaktor nach A und B mitgeteilt; da fragt es sich denn zunächst, ob nicht auch 16,18—20 einer der beiden Hauptquellen angehört haben. Zu A können sie nicht gerechnet werden, denn in A sind die זקנים die Gerichtspersonen*), er hätte also die Einsetzung von Aeltesten fordern müssen. In B dagegen spricht nach 25,2 der שפט Recht, zu dieser Quelle würde es also passen, wenn in 16,18 gefordert wird, dass überall Richter eingesetzt werden sollen. Indessen 16,18—20 hat etwas Auffälliges in seiner Form: in 16,18 sollen die Richter Recht sprechen, in 16,19 sq. dagegen wird das Volk angeredet, als hätte dieses Recht zu sprechen. Zudem enthält 16,19 sq. mannigfache Bestandteile, welche wir auch anderwärts finden; die Worte לא תטה משפט sowie v. 19b finden sich wörtlich Ex. 23,6 und 8 wieder, die ersteren fehlen zudem in LXX an unserer Stelle. Die Formeln von v. 18aβ und 20b finden wir im Deuteronomium und in deuteronomischen Schriften häufig wiederholt, sodass man wohl vermuten darf, sie seien redaktionell. So werden 16,18—20 als ein vom Redaktor stark erweitertes Stück der Quelle B gelten dürfen.

19,14a**) nimmt sich inmitten der Gerichtsgesetze etwas merkwürdig aus. Am ehesten lässt er sich als Anhang an 19,1—7 nach dem Stichwort גבול (19,3) erklären. Nun haben wir gesehen, dass in 19,1—7 ein der Quelle A und B gemeinsames Gesetz in einer Kombination beider Versionen vorliegt. Für B charakteristisch ist die Wendung des v. 7 על כן אנכי מצוך, welche auf v. 2 zurückweist. V. 2

*) Unter dem שפט, den A erwähnt, ist vermutlich der König gemeint, cf. S. 24.

**) 19,14b besteht aus Formeln, die redaktionell sein können.

wird also der Quelle B angehören; dann aber wird v. 3a, der eine Parallele zu v. 2 bildet, der Quelle A zuzuweisen sein. Alsdann wird aber auch 19,14a als Anhang an das Freistättengesetz des A anzusehen sein. Dazu stimmt es auch, dass der Nächste hier רע heisst**).

An die Gerichtssprüche schliesst sich in cap. 20 ein Kriegsgesetz an. Dasselbe scheint auf den ersten Blick wegen v. 1 verglichen mit 21,10 und 23,10 der Quelle A zugewiesen werden zu müssen. Allein bei genauerem Zusehen erweist sich diese Annahme doch nicht als haltbar. Wir müssen, um dies zu zeigen, etwas genauer auf das cap. 20 eingehen. Es enthält nach einer allgemeinen Einleitung v. 1 1) die Vorschrift, dass der Priester vor dem Kriegszuge zur Furchtlosigkeit ermahnen soll, v. 2—4, 2) Vorschriften über die Befreiung Einzelner vom Kriegsdienste, v. 5—9, 3) über das Verhalten gegenüber einer feindlichen Stadt, v. 10—18 und 4) die Verordnung, dass man bei einer Belagerung die Bäume nicht unnütz fällen soll. Unter diesen Abschnitten muss der erste, der das Volk in pluralischer Form anredet, einem Redaktor zugeschrieben werden, welcher mit diesen Versen lediglich den v. 1 erklären wollte. In dem zweiten Abschnitt fehlt die direkte Anrede gänzlich, vielmehr wird von demselben Volke, welches in v. 1 direkt angeredet war, hier in der dritten Person gesprochen (אל העם v. 5. 8. 9). Ausserdem hat v. 5—9 nach Streichung von v. 2—4 keinen rechten Anschluss an v. 1, da eine überleitende Wendung, wie v. 2a nunmehr fehlt. Somit werden auch v. 5—9 als erst später, vielleicht als Zusatz zu v. 2—4, eingefügt anzusehen sein. Also würden als ursprünglich nur v. 1 und v. 10—20 übrig bleiben. Was nun den v. 1 angeht, so fällt es auf, dass wir hier inmitten der Gesetze einer Mahnung zur Furchtlosigkeit begegnen, und zwar einer solchen, die wir auch an andern Stellen lesen, cf. 7,18a. 21b, ferner 3,22,

---

**) גבול kommt zwar auch im Text des B 19,8 vor; aber da bedeutet es das Gesamtgebiet, von dessen Teilung nicht geredet wird, wie in 19,3 und 14.

31,6. 8. Auffällig ist auch das מעלך, statt dessen es sonst im Deuteronomium immer מוציאך heisst, während der erstere Ausdruck in den übrigen Büchern des Alten Testamentes überaus häufig vorkommt. Wenn auch zugegeben werden muss, dass solche Gründe nicht gerade beweisen, dass 20,1 von einem Redaktor oder Abschreiber herrührt, so ist doch mindestens die Möglichkeit erwiesen, dass es so sein kann, da auch 20,1aα aus 21,10. 23,10 entlehnt sein könnte. Der gleiche Anfang, wie 21,10. 23,10 kann also nicht beweisen, dass cap. 20 in seiner Grundlage derselben Quelle angehört, wie die übrigen Kriegsgesetze, und dass cap. 20 mithin in der Sammlung A gestanden habe. Die Entscheidung muss hier von andern Instanzen abhängig gemacht werden. Vergleichen wir nun 20,10—18, wovon übrigens v. 18 seiner pluralischen Form wegen einem Redaktor zugeschrieben werden muss (cf. auch 12,31. 18,9. 12, welche Stellen mit der unsrigen sehr verwandt sind und ebenfalls einem Redaktor zugeschrieben werden mussten) mit den übrigen Gesetzen des Deuteronomiums, so zeigt der Abschnitt keine Verwandtschaft mit der Quelle A, wohl aber mit B, und das Gleiche gilt auch von v. 19—20. So findet sich הכה לפי חרב v. 13 noch 13,16; zu כל אשר בעיר v. 16 vergl. 13,16 כל אשר בה; zu כל שללה v. 14 vergl. denselben Ausdruck in 13,17; zu הרחקות ממך מאד v. 15 cf. 13,8 und zu החרם תחרימם v. 17 cf. 13,16b, besonders wenn in letzterer Stelle nach LXX noch החרם eingeschoben wird. Ferner zu נדח גרזן v. 19 cf. 19,5 und zu כרת עץ v. 20 cf. 19,5, welche Stelle übrigens nicht sicher zu B gewiesen werden kann, da der betreffende Passus A und B gemeinsam ist; doch spricht die Einführung desselben durch 19,4aα für die Zugehörigkeit zu B. 20,10—20 zeigt also auffallend viele Berührungen mit cap. 13 und dürfte daher wohl von demselben Verfasser geschrieben sein wie dieses. Aber passt denn cap. 20 in den Zusammenhang der Gesetze des B? Nach dem ersten Anschein allerdings nicht, und zwar in den der Sammlung B so wenig, wie in den der Sammlung A. Dies ändert sich aber sofort, sobald man bemerkt, dass

13,2—18 in ihrer jetzigen Stellung etwas Auffälliges haben, denn sie unterbrechen den Zusammenhang der Kultusgesetze des B. Zudem haben wir gefunden, dass die Grundlage von cap. 13 der Sammlung der Gerichtssprüche angehört, welche A und B gemeinsam vorlagen, B wird also ursprünglich dies cap. 13 im Zusammenhang der Gerichtssprüche gehabt haben. Und zwar dürfte der passendste Ort der hinter 19,21 sein, denn in 19,16 sq. handelt es sich um einen Fall, wo ein Zeuge jemanden der סרה fälschlich beschuldigt, während es sich in cap. 13 um Fälle handelt, wo thatsächlich סרה vorliegt (13,6). Zudem verdient es auch Beachtung, dass A das Gesetz über Bestrafung des Götzendienstes und die Vorschriften über die Zeugen zusammengestellt hat: 17,2—7. Stand aber cap. 13 ursprünglich zusammen mit 19,15—21, so begreift sich die Stellung des cap. 20 in der Sammlung B sehr gut. Denn inhaltlich schliesst sich cap. 20 an 13,2—18 insofern an, als im letzten Abschnitt des cap. 13 von einer kriegerischen Unternehmung gegen eine Stadt die Rede war. Ebenso aber schliesst sich auch 22,1—4 wohl an 20,19—20 an, sofern beide Absätze eine „humane“ Gesinnung fordern, der eine gegen die leblose Natur, die Bäume, der andere gegen Tiere. Danach dürfte 20,10—20 zu der Quelle B zu rechnen sein; dann aber muss auch 20,1 dem Redaktor zugewiesen werden.

Was 24,8—9 betrifft, so passen diese Verse weder in den Kontext des A noch in den des B. Ueberdies sind sie z. T. in singularischer, z. T. in pluralischer Form geschrieben, sie sind also schwerlich einheitlich. Die pluralischen Teile erweisen sich nun dadurch als die sekundären, dass sie ohne die singularischen keinen Sinn geben. Sie können um so leichter als Zusätze eines Redaktors oder Abschreibers aufgefasst werden, als sie andern Stellen entlehnt sein können, nämlich v. 8b der Stelle 17,10b und v. 9b den Stellen 23,5a und 25,17. Aber auch die übrig bleibenden singularischen Teile müssen bereits als später Einschub betrachtet werden, denn v. 9aα ist offenbar von derselben

Hand geschrieben, wie 25,17aα cf. unten. Welches der Anlass war, diese Verse hier einzuschieben, bleibt rätselhaft.

Der Abschnitt 25,11—12 endlich berührt sich am nächsten mit 25,1—3; beide werden durch Wendungen eingeleitet, die sich ungefähr decken. Da auch hier der Nächste אח heisst, so dürfte 25,11—12 der Quelle B mit einiger Sicherheit zugewiesen werden können.

Wir finden also, dass das gesamte deuteronomische Gesetz mit Ausnahme von 24,8—9 und mit Ausnahme der noch nicht behandelten Abschnitte 12,1—12. 14,1—21. 17,14—20. 18,15—22 und 25,17—19 sich in zwei grosse Grundsammlungen zerlegen lässt. Da entsteht denn die Frage, wie aus diesen beiden Quellen unser Deuteronomium entstanden ist. Hierbei handelt es sich um zweierlei, 1) um die Art der Zusammenarbeitung der beiden Quellen, insonderheit um die Anordnung ihrer Teile, und 2) um die Herausstellung der Zusätze des Redaktors, soweit sie sich erkennen lassen.

1. Die Anordnung. Zunächst gab der Redaktor das Kultusgesetz nach B bis 16,17, schaltete aber in den Zusammenhang desselben 13,2—18 und 15,1—18 ein, welche er in seiner Quelle erst an späterer Stelle fand. Der Grund, warum er dies that, ist leicht einzusehen. In 12,13—26 war besonders betont, dass aller Kultus an dem von Ihvh erwählten Orte stattzufinden habe, und nicht an jedem beliebigen Orte. Diese Verordnung richtete sich gegen den Höhenkultus, den B als Götzendienst betrachtet [cf. unten]. Die Bestrafung des Götzendienstes und der Verführung zu demselben fordert cap. 13,2—18. Insofern schien 13,2—18 hinter 12,13—28 wohl am Platze zu sein. Den Uebergang von dem einen zum andern Abschnitt bildet der Redaktor durch 12,29—31, einen Abschnitt, den er selbst verfasst hat, und in dem der kanaanitische Götzendienst auch ausdrücklich verboten wird. Darauf fährt er in der Mitteilung des Kultusgesetzes nach B fort, 14,22—29. In diesem Abschnitt sind Verpflichtungen zusammengestellt, deren eine jährlich, deren andere alle drei Jahre zu erfüllen war. Die Gesetz-

sammlung des B enthielt aber ausserdem noch Vorschriften, welche alle sieben Jahre zu erfüllen waren, ursprünglich wohl im Zusammenhang mit cap. 24. Diese lässt der Redaktor in 15,1—18 folgen, und teilt dann erst den Schluss der Kultusgesetzgebung des B bis 16,17 mit. In dem zweiten Teil 16,18—19,21*) bringt der Redaktor die Gerichtssprüche, welche A und B gemeinsam enthielten, und zwar hat er hier die Relationen beider Gesetzsammlungen aufs engste miteinander verbunden, soweit dies möglich war. Voran stellt er die von ihm stark erweiterte allgemeine Ermahnung des B zur Gerechtigkeit im Gericht und die Verordnung, überall Richter einzusetzen, 16,18—20. Hierauf folgten nach B 17,8—11*. 19,1—10*. 15—21. 13,2—18. Mit diesen Abschnitten kombiniert er die entsprechenden Abschnitte des A, indem er das in A anhangsweise an 19,1—13* angeschlossene Gesetz 19,14 in seiner Stellung belässt. Bei dem von B nach 19,21 gebotenen Gesetz über die Bestrafung der Abgötterei 13,2—18 war eine Zusammenarbeitung mit dem entsprechenden Gesetz des A nicht angebracht, da einerseits B eine viel ausführlichere Bearbeitung des Gesetzes enthielt als A, andererseits A sein Gesetz durch 16,21—17,1. 18,10—12a**) eingeleitet hatte, sodass beide ziemlich verschieden waren. Der Redaktor hat sich hier so geholfen, dass er das Gesetz des B in 13,2—18 brachte (cf. oben), dagegen das des A als einen Fall, in welchem das Volk selbst zu Gericht sass, vor 17,8 sq. stellte. Die Einleitung 16,21—17,1 liess er vor 17,2—7 stehen; ob er 18,10—12a ebenfalls an seiner ursprünglichen Stelle stehen liess, oder ob er dasselbe bereits zur Einleitung zum Prophetengesetz machte, ist eine Frage, die wir jetzt noch nicht beantworten können. An den Schluss dieser Gruppe stellt der Redaktor diejenigen Abschnitte von A und B, welche sie an die Gerichtssprüche angeschlossen hatten

*) Ueber die Stellung von 18,1—8 cf. unten.

**) Ueber die ursprüngliche Stellung von 18,10—12a siehe S. 29. 16,21—17,1. 18,10—12a sind eine Einleitung zu 17,2—7, sofern sie Götzendienst verbieten, dessen Bestrafung 17,2—7 fordert.

(20,10—20 folgte ursprünglich auf 19,16—21. 13,2—18 *), und 21,1—9 vermutlich auf 19,11—14 **)), die aber nicht der gemeinsamen Quelle entnommen waren.

Das grösste Problem für die Erklärung der Anordnung der Bestimmungen bietet 21,10 sq.. Gewöhnlich verzichtet man überhaupt darauf, die Anordnung hier zu erklären; und in der That, nach sachlichen Gesichtspunkten kann der Redaktor die Gesetze hier nicht angeordnet haben, denn, wie oben bereits gezeigt ist, folgen hier die verschiedenartigsten Bestimmungen im bunten Wechsel aufeinander. Dennoch kann die Anordnung auch hier nicht als eine ganz willkürliche gelten, denn immerhin bleibt doch die Thatsache auffällig, dass die Bestimmungen des A sowohl als die des B untereinander in einem einigermassen verständlichen Zusammenhang stehen (abgesehen von 24,7), und dass die Hauptschwierigkeit erst durch die Verflechtung beider ineinander entsteht. Der Redaktor scheint also wenigstens die Reihenfolge der Gesetze, die er in seinen Quellen vorfand, im Ganzen unverändert gelassen zu haben. Auffällig ist ferner die Thatsache, dass da, wo die einzelnen Bestimmungen der Quelle A in leicht erkennbarem Zusammenhange stehen, sie auch im Zusammenhange gelassen sind, und dass sie nur an solchen Stellen auseinander gerissen sind, an welchen der Zusammenhang weniger leicht erkennbar war. So bleiben die familienrechtlichen Bestimmungen 21,10—23 zusammen, dagegen wird 22,5 von ihnen getrennt, u. s. w. Auf Grund dieser Thatsachen möchte ich nun die Vermutung aussprechen, dass der Redaktor die einzelnen Bestimmungen doch nach einer gewissen, wenn auch sehr äusserlichen Ordnung mitgeteilt hat, dass er nämlich immer einen Abschnitt der Quelle B an Stellen einschaltete, wo er zwischen den Ge-

---

*) Cf. oben S. 35 sq.

**) Die Reihenfolge der Gesetze in A war wohl ursprünglich: 16,21—17,1. 18,10—12a. 17,2—7. 19,16—21* (über die Zeugen, cf. 17,6), 17,8—13*. 19,1—13*. 19,14. 21,1—9.

setzen des A keinen Zusammenhang erkannte. So folgt auf A 21,10—23 B 22,1—4, auf A 22,5 B 22,6—8, auf A 22,9—23,15 *) B 23,16—17, auf A 23,18—19 B 23,20—21, auf A 23,22—24 B 23,25—26, auf A 24,1—5 B 24,6. Hierauf lässt nun der Redaktor ein Gesetz des A folgen, das ursprünglich wohl nicht hier stand, 24,7, vermutlich nach dem Stichwort נפש. Alsdann folgt weiter auf A 24,7 B 24,10—25,4. (24,8—9 sind ein ganz später Einschub cf. S. 36), auf A 25,5—10 B 25,11—12 und endlich auf A 25,13—16 B 26,1—15 (über 25,17—19 cf. unten). Es muss freilich zugegeben werden, dass dieser Versuch, das Problem der Anordnung von 21,10 sq. zu lösen, nicht gerade sehr befriedigend ist, doch scheint er mir als ein Versuch, welcher dem Thatbestand wenigstens im Grossen und Ganzen gerecht zu werden sucht, immerhin vor der Annahme den Vorzug zu verdienen, dass hier überhaupt keine Ordnung herrsche.

2) Die Zuthaten des Redaktors. Die Frage, ob der Redaktor**) zu seinen Quellen etwas hinzugefügt hat, muss in die zwei Fragen zerlegt werden, ob er 1) innerhalb der einzelnen Abschnitte seiner Quellen und zur Verbindung derselben hier und da einzelne Sätzchen oder

---

*) Innerhalb dieser Gruppe finden sich keine Einschaltungen aus der Quelle B, wohl aber solche des Redaktors, die er andern Quellen entnommen haben mag, nämlich nach 22,9—11 v. 12, nach 22,13—23,4 v. 5—9 (cf. unten).

**) Wir reden im Folgenden in der allgemein üblichen Weise kurz von einem Redaktor, womit jedoch nicht gesagt sein soll, dass alle die Zusätze, welche wir im Folgenden als vermutlich redaktionell bezeichnen, von ein und derselben Hand herrühren. Wir halten dies nicht einmal für wahrscheinlich. Doch ist eine Unterscheidung verschiedener Redaktoren (und Abschreiber) abgesehen von einigen wenigen Fällen absolut undurchführbar. Für eine Mehrheit von Redaktoren (und Abschreibern), welche Zusätze gemacht haben, kann der Umstand angeführt werden, dass einige der redaktionellen Zusätze in singularischer, andere in pluralischer Form stehen; vermutlich aber hat ein und dieselbe Person sich stets derselben Form bedient. Danach würde beispielsweise 13,14 von jemandem geschrieben sein, der 12,29—31 bereits vorfand, 13,1b würde dann von einem Späteren an v. 1a angehängt sein, u. s. w.

Worte eingefügt hat, und 2) ob er zwischen die einzelnen Abschnitte seiner Hauptquellen etwa noch ganze Gesetze eingeschoben hat, welche aus andern Quellen entlehnt sind; z. B. könnte dies der Fall sein betreffs 12,1—12. 14,1—21 u. s. w.

Redaktionelle Zusätze innerhalb und zur Verbindung der beiden Hauptquellen oder ihrer Abschnitte müssen sicher angenommen werden. So haben wir in 12,29—31. 13,4b—5. 16,18—20*. 18,9. 12b—14. 20,18 redaktionelle Zusätze erkannt*). Als solche Zuthat giebt sich aber auch 15,4—6 zu erkennen, denn v. 4—6 können voneinander nicht getrennt werden, v. 4 aber widerspricht der Voraussetzung des v. 7 und 12, sowie der Stellen 23,20 sq. 24,10 sq. 14, wie der ausdrücklichen Erklärung des v. 11. Dillm. versucht zwar, 15,4—6 zu halten, doch dürfte seine Erklärung: „eigentlich freilich sollte es Arme in dir nicht geben, weil u. s. w." (III, 308) wenig annehmbar sein, da die Fassung des Impf. יהיה schwierig ist und das „eigentlich" in keiner Weise angedeutet zu sein scheint. Mit 15,5 sind aber aufs engste verwandt 12,28. 13,1 und 19. Solche allgemeinen Ermahnungen zum Gehorsam gegen das ganze Gesetz wären wohl am Anfang oder am Schluss am Platze, schwerlich aber sind sie inmitten des Gesetzes recht passend. Wir werden auch sie darum am besten als redaktionell ansehen müssen. Wir haben nun in diesen Stellen ein ziemlich reichliches Material, um den Redaktor kennen zu lernen. Augenscheinlich liebt er formelhafte Wendungen, von denen in den wenigen dem Redaktor zugewiesenen Versen sich schon eine ganze Reihe mehr als einmal finden. Wenn wir nun dieselben Formeln auch inmitten des Textes der beiden Hauptquellen finden und dieselben hier durchweg als Zusätze angesehen werden können, sodass durch ihre Streichung der Zusammenhang nichts verliert, so werden wir annehmen dürfen, dass sie auch da von dem Redaktor herrühren. Da es nun zum

---

*) Cf. S. 28. 21. 33. 27 sq. und 35.

Zweck der Untersuchung der Stücke, welche wir noch keinem bestimmten Verfasser zuschreiben konnten (12,1—12. 14,1—21. 17,14—20. 18,15—22. 25,17—19), von einiger Wichtigkeit sein wird, dass wir möglichst ihre Urform (ohne redaktionelle Zusätze) betrachten können, mithin die redaktionellen Zuthaten möglichst vollständig auszuscheiden im stande sind, so müssen wir das Sprachgut des Redaktors genauer feststellen, und zu diesem Zwecke die von ihm gebrauchten Wendungen in einer Tabelle zusammenstellen. Wir werden hierbei zunächst immer die Stellen angeben, in welchen wir die betreffenden Wendungen mit ziemlicher Sicherheit dem Redaktor zuschreiben dürfen, sodann die Stellen, in welchen dieselben Wendungen innerhalb des Textes von A und B vorkommen und vermutlich redaktionell sind, endlich in einer dritten Spalte die Stellen, in welchen sie sich innerhalb der noch zu bestimmenden Abschnitte finden.

Nr.	Ausdruck	bei R	in A oder B	in andern Stellen.
1.	שמר mit Objekt מצוה oder ähnlich	12,28. 13,5. 19.	16,12. 19,9.	17,19.
2.	אשר אנכי מצוך oder ähnlich	12,28. 13,1. 19. 15,5.	12,14.21.26,14.	12,11. 18,18. 20.
3.	למען ייטב לך oder ähnlich	12,28.	12,25. 22,7.	
4.	עשה הטוב והישר בעיני י״י	12,28. 13,19.	12,25.17,2.21,9.	12,8.
5.	כי יכרית י״י את הגוים	12,29.	19,1.	
6.	אשר אתה בא שמה	12,29.	23,21.	
7.	ירש mit Objekt „Völker“	12,29. 18,14.	19,1.	12,2.
8.	השמר לך	12,30 (cf. 24,8).	12,13. 19. 15,9.	

Nr.	Ausdruck	bei R	in A oder B	in andern Stellen.
9.	לא תעשה כן לי״י	12,31.		12,4.
10.	תועבת י״י von Dingen oder Handlungen	12,31. 18,9. 12.	13,15. 17,1. 4. 20,18.	14,3.
11.	אשר שנא י״י	12,31.	16,22.	
12.	שמר לעשות	13,1. 15,5. 17,10.	19,9.	17,19
13.	לא תוסף ולא תגרע	13,1.		
14.	שמע בקול י״י	13,5. 19. 15,5.	(12,18. 20) 26,14.	
15.	כי ברכך י״י (כברכת י״י und ähnlich)	15,4. 6.	12,15. 14,24. 29. 15,(10.) 14. 18. 16,10. 15. 17. (23,21) 24,19.*)	12,7.
16.	ירש m. Objekt „Land“	15,4. 16,20.	19,2. 21,1. 23,21. 26,1.	12,1. 17,14. 25,19.
17.	(הארץ) אשר י״י נתן לך	15,4. 16,18. 20. 18,9.	12,15. 21. 13,13. 15,7. 16,5. 17. 17,2. 19,1. 10. 14. 20,14. 16. 21,1. 21,23. 24,4. 25,15. 26,1. 2. 10 26,11. 15.	12,1. 9. 17,14. 25,19.
18.	כאשר דבר י״י	15,6.	12,20. (cf. 19,8.) 18,2.	
19.	למען תחיה	16,20.		

Als für den Redaktor charakteristisch dürfen gelten die Nr. 1—7. (9.) 10—12. 14—18, ohne dass jedoch behauptet werden sollte, dass dieselben überall, wo sie sich finden, auf den Redaktor zurückgehen müssten; siehe vielmehr

*) In den eingeklammerten Stellen lautet die Formel vollständig י״י בכל משלח ידך כי יברכך. Diese kann für den Redaktor nicht in Anspruch genommen werden, da sich משלח יד im Alten Testament sonst nur bei B 12,18. 15,10. 23,21 und 12,7. 28,8 und 20 findet. Ueber die letzteren drei Stellen cf. unten.

die Bemerkung zu Nr. 15. Da wir bei der Aufsuchung der für den Redaktor charakteristischen Wendungen von nur einigen wenigen sicher dem Redaktor zuzuweisenden Stellen ausgehen konnten, so ist damit noch keine Garantie geboten, dass wir wirklich alles für den Redaktor charakteristische Sprachgut in obiger Tabelle angegeben haben, da es nicht sicher, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, dass der Redaktor in diesen wenigen Stellen alle für ihn charakteristischen Wendungen angebracht haben sollte. Indessen ergiebt sich aus obiger Tabelle, dass auch in einer ganzen Reihe anderer Stellen mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das Vorhandensein redaktioneller Zusätze geschlossen werden kann. Wenn wir nun diese Stellen genauer betrachten, so zeigt sich, dass in ihnen noch eine Reihe von Wendungen vorkommen, welche ebenfalls formelhafter Art sind und sich entweder im Deuteronomium oder in den deuteronomistischen Schriften öfter finden. Wir stellen auch diese Wendungen in einer Tabelle zusammen.

Nr.	Ausdruck	in A und B	in andern Stellen.
20.	בכל מעשה ידך u. ähnlich	14,29. 15,10. 16,15. 24,19.	
21.	לאהבה (ליראה) את י״י	(14,23). 19,9.	(17,19.)
22.	הלך בדרכי י״י	19,9.	
23.	כל הימים und ähnlich	14,23. 16,3. 18,5. 19,9.	12,1. 17,19.
24.	האריך mit ימים als Subj. oder Objekt	22,7. 15.	17,20.
25.	כאשר נשבע י״י	13,18. 19,8. 26,3. 15.	
26.	ארץ זבת חלב ודבש	26,9. 15.	

Und wenn wir endlich noch die beiden Hauptgesetzsammlungen mit einander vergleichen, so finden wir noch zwei formelhafte Wendungen beiden gemeinsam, welche wohl einem und demselben Verfasser, also wahrscheinlich dem Redaktor

angehören. Auch sie können ohne Schaden für den Kontext ausgelassen werden. Es sind dies:

27) לא תחוס עינך: 13,9. 19,13. 21. 25,12.

28) והיה בך חטא: 15,9. 23,22. 23.*) 24,15.

Aber nicht blos einzelne Formeln und Wendungen, durch welche der Inhalt selbst nicht verändert wird, sind von dem Redaktor eingefügt, sondern auch ganze Sätze, welche den Inhalt der mitgeteilten Gesetze ergänzen oder modificieren, wie eine genauere Betrachtung einiger Abschnitte zeigt.

Wir fanden nämlich bei der Besprechung von 16,18—20, dass der Redaktor auch Material beigebracht hat, welches er von anderwärts her, und zwar im vorliegenden Falle aus dem Bundesbuch entlehnt hat. Solche direkten Entlehnungen aus andern Gesetzbüchern, (aus dem Bundesbuch oder aus Ex. 34) finden wir noch an folgenden Stellen: 14,21b. 15,16—17. 16,3—4. 16. 19,21. Sehen wir von 14,21b zunächst noch ab, weil wir uns über 14,1—21 noch kein Urteil bezüglich der Quellenzugehörigkeit bilden konnten, so stehen alle diese Stellen im Kontext des B (bei 19,21 ist dies wenigstens nicht ausgeschlossen, da 19,16—21 aus A und B zusammengesetzt ist), sodass man auf die Vermutung kommen könnte, dass B das Bundesbuch (oder Ex. 34) als Quelle benutzt hätte. Ohne dies hier in Abrede stellen zu wollen, da wir auf das Verhältnis von B zu den Gesetzen von J und E später noch genauer eingehen müssen, müssen wir doch darauf aufmerksam machen, dass alle die genannten Stellen im Kontext etwas Auffälliges haben. Man kann nicht verkennen, dass 15,18, wo von der Freilassung eines Sklaven die Rede ist, sich weit besser an 15,15 anschliesst, als an 15,16—17, wo von einem Falle gesprochen wird, in welchem die Freilassung unterbleibt. 19,21b hinkt merkwürdig nach. Nur 16,3—4. 16 bedürfen noch einer besonderen Betrachtung. 16,1—8 ist auf keinen Fall einheit-

*) V. 24 schliesst sich an v. 22abα an und nicht an v. 23, danach dürfte v. 23 ganz und gar als spätere Einfügung anzusehen sein,

lich. Wenn sich auch der auf den ersten Blick auffällige Widerspruch zwischen 16,3a und 8 bezüglich der Zahl der Tage des Mazzothessens allenfalls ausgleichen lässt, so lässt sich doch nicht leugnen, dass v. 8 schwerlich von demselben Verfasser hergeleitet werden kann, wie v. 1—7. Denn erstlich befremdet die Stellung des Verses, den man vielmehr im Zusammenhang mit v. 3—4 erwartete. Ferner fallen einige Ausdrücke dieses Verses auf, welche dem Deuteronomium fremd, dem Priesterkodex dagegen geläufig sind, nämlich עֲצֶרֶת und עָשָׂה מְלָאכָה. Den v. 8 werden wir also streichen dürfen. Aber auch v. 1—7 sind nicht einheitlich, wie schon die Anordnung des Inhaltes zeigt; v. 1—2 handeln von den Passah, v. 3—4a von dem Mazzoth, v. 4b—7 wiederum von dem Passah. Der Umstand, dass die Verordnungen über das Mazzoth die über das Passah unterbrechen, erweckt bereits Verdacht gegen die Ursprünglichkeit von v. 3—4a. Dazu kommt ein zweites. Nach v. 16 heisst das ganze Fest Mazzoth. Wenn man nun in v. 3—4a liest, dass sieben Tage lang Mazzoth gegessen werden sollen, so ist klar, dass der Verfasser dieser Verse ein siebentägiges Mazzothfest kennt. Da er nach v. 16 zu diesem Feste ein Erscheinen „an dem Orte, welchen Ihvh erwählt," verlangt, so muss man schliessen, dass nach dem Verfasser von v. 3—4a und 16 eine siebentägige Anwesenheit in Jerusalem gefordert wird. Man hat freilich das Gewicht dieser Stelle abschwächen wollen, indem man auf den Ausdruck אהלים hinwies; es sei hier nicht die Rückkehr nach Hause erlaubt, sondern nur eine Rückkehr zu den Zelten, welche sich die Festpilger in der Nähe Jerusalems aufschlugen, um dort während ihres siebentägigen Aufenthaltes in Jerusalem zu übernachten. Indessen, dass die Pilger nicht die ganzen sieben Tage im Tempel zubrachten, sondern nach Beendigung der im Tempel zu vollziehenden kultischen Handlung in ihre Zelte zurückkehrten, ist so selbstverständlich, dass es in der That auffallen würde, wenn das im Gesetz noch ausdrücklich gesagt wäre. Wenn sonst in allen Stellen der Ort, welchen Ihvh erwählt, im Gegensatz

zu den Städten und Dörfern ausserhalb Jerusalems steht, wenn dieser Gegensatz auch in v. 5—6 aufs deutlichste vorliegt, so wird man in v. 7 nicht plötzlich einen ganz anderen Gegensatz, nämlich den zwischen Tempel und Wohnstätte in oder bei Jerusalem annehmen dürfen. Es scheint mir doch das einzig Natürliche, dass in v. 7 in der That die Erlaubnis gegeben ist, nach Hause zurückzukehren. Dann aber steht dieser Vers im Widerspruch mit v. 3—4a und 16. Einer der beiden Teile kann nur ursprünglich sein, und zwar scheint dies nur der v. 7 sein zu können*); denn hätten v. 3—4a und 16 in diesem Zusammenhang gestanden, so scheint es mir einfach ausgeschlossen, dass jemand den v. 7 hinzufügte, während das Umgekehrte sehr wohl möglich war. Streicht man nämlich v. 3—4a und 16, so steht in der ganzen Festgesetzgebung des Deuteronomiums nichts vom Mazzothfest, sondern es wird lediglich ein eintägiges Passahfest verordnet. Das konnte wohl jemandem auffallen, der die Festgesetzgebung des Bundesbuches (oder des J Ex. 34) kannte, und von einem solchen ist es wohl begreiflich, dass er aus Ex 23 (und 34) die betreffenden Verse einschob. Ferner ist zu beachten, dass die Forderung des v. 16, dass alle männlichen Israeliten am Heiligtum erscheinen sollen, sich schwer als von demselben ausgesprochen begreifen lässt, welcher in 16,11 und 14 das Erscheinen der ganzen Familien am Heiligtum fordert. Danach sind 16,3—4 und 16 als Zusatz zu streichen. Auf Grund dieses Thatbestandes werden wir behaupten dürfen, dass alle Stellen des Deuteronomiums, (noch abgesehen von 14,21b), welche wörtlich**) mit den Gesetzen des Bundesbuches (oder des J Ex. 34) übereinstimmen, dem Deuteronomium nicht ursprünglich angehören. Dafür, dass diese

*) Wenn v. 3—4a gestrichen werden, dann muss natürlich auch v. 4b fallen; denn der Ausdruck ביום הראשון ist nur dann erklärlich, wenn v. 3—4a vorhergehen.

**) Sachliche Berührungen finden sich mehrfach auch im ursprünglichen Deuteronomium. Von Ex. 23,4—5 vergl. mit Dt. 22,1—4 ist abgesehen, weil Ex. 23,4—5 wahrscheinlich erst später eingeschoben sind.

Entlehnungen aus andern Gesetzbüchern dem Redaktor angehören, spricht auch der Umstand, dass sie sich nur an solchen Stellen finden, wo zugleich formelhafte Wendungen die Hand des Redaktors verraten, cf. 15,17b. 16,3bβ. 17. 18—20. 19,21a.

Auf eine weitere Gruppe redaktioneller Zusätze führt die Beobachtung, dass 15,21, also eine im Zusammenhang der Quelle B stehende Stelle mit 17,1, also einem Verse der Quelle A, identisch ist. Da sich sonst in der Gesetzsammlung B keine Berührungen mit der des A beobachten lassen, so wird man annehmen müssen, dass eine der beiden Stellen auf Grund der andern vom Redaktor eingefügt ist. Da 16,21—22 es nicht nahe legten, aus 15,21 sq. gerade nur diesen Einen Satz und überhaupt einen Satz zu wiederholen, und da umgekehrt 15,19—20 die Einfügung von 15,21 auf Grund von 17,1 ziemlich nahe legten, so ist wahrscheinlich 15,21 als redaktioneller Zusatz zu betrachten. Dann müssen aber auch 15,22—23 als Zusatz angesehen werden; und das hat auch keine Schwierigkeit, da diese Verse sich des öfteren im Deuteronomium finden: 12,15—16. 22—24. Alle diese Stellen scheinen auf ein und denselben Autor zurückgehen, also sämtlich redaktionell zu sein. Es lässt sich nämlich nicht verkennen, dass in 12,13-27 die häufige Wiederholung des Verbotes des Blutgenusses etwas sehr Auffälliges hat, ebenso wie das Wiederkehren der Formel: „der Reine und der Unreine mögen es essen, wie den Hirsch und die Gazelle.“ Schon dieser Umstand legt es nahe, hier ein Eingreifen des Redaktors anzunehmen, denn B zeigt sich sonst durchweg als ein Schriftsteller, der sich derartige Wiederholungen und eine derartige Breite, wie wir sie 12,13—27 finden, nicht zu schulden kommen lässt. Dazu kommt, dass 12,15a dem v. 20 sq. vorgreift, dass v. 15—16 den Zusammenhang zwischen v. 14 und 17 unterbrechen, — streicht man v. 15—16, so schliesst sich v. 17 an v. 14 ebenso an, wie 16,5 an 16,2. — und dass endlich auch 12,22—24 (12,25 ist nach Ausweis der Tabelle S. 42 sq. Nr. 3 und 4 wahrscheinlich redaktionell) den Zu-

sammenhang zwischen 12,21 und 26 sq. unterbricht. Auffällig ist ausserdem die Häufung der Einschränkungs- und Ausnahmesätze: v. 15. 16. 22. 23. 26. Durch Streichung von 12,15—16. 22—25 gewinnt der Text bedeutend an Klarheit.

Wahrscheinlich vom Redaktor eingefügt sind ferner die Sätze in 15,3 und 23,21, welche eine Entgegensetzung des אח und des נכרי enthalten, die sich auch in 14,21 und 17,15 findet. Es ist höchst wahrscheinlich, dass alle diese Sätze von Einem Verfasser herrühren. Wären sie in 15,3 und 23,21 ursprünglich, so würde B dieser Verfasser sein, und von ihm müssten dann auch 14,21 und 17,15 hergeleitet werden. In 14,21 wird aber der גר mit dem נכרי auf Eine Stufe gestellt, d. h. auch der גר wird den Angehörigen des Volkes Isral gegenübergestellt; das thut aber B sonst nicht. Da nun der Satz, der die Entgegensetzung des אח und des נכרי enthält, überall ohne Schaden für den Kontext ausgelassen werden kann, so dürfte er mit einiger Wahrscheinlichkeit den Redaktor zuzuweisen sein.

Eine genauere Betrachtung erfordern endlich noch alle die Stellen, in denen von den Priestern oder den Leviten die Rede ist. Was zunächst den Satz כי אין לו חלק ונחלה עמך betrifft (14,27. 29. cf. 12,12), so geht derselbe auf 18,1—2 zurück. Wäre letztere Stelle in B ursprünglich, so würden auch 14,27. 29 als ursprünglich zu B gehörig angesehen werden können, während nur 12,12 seiner pluralischen Form wegen wohl kaum als B angehörig betrachtet werden kann, da B nirgends die Form der pluralischen Anrede gebraucht. Indessen 18,1—2 erfordern eine genauere Betrachtung. Zunächst enthalten sie einen und denselben Gedanken in doppelter Form: v. 1 und 2 sind Parallelen. In v. 1 ist von einer Mehrheit die Rede (יאכלון), in v. 2 dagegen nicht. Das Subjekt zu v. 2 aber ist nicht genannt. Nun enthält v. 1a eine eigentümliche Häufung von Ausdrücken הכהנים הלוים כל שבט לוי. Wahrscheinlich ist hier das Subjekt des v. 2 mit dem des v. 1 kombiniert, sodass nur הכהנים הלוים in v. 1 ursprünglich ist, dagegen כל שבט לוי das ursprüngliche Subjekt des v. 2 ist. So erhalten wir zwei in

sich vollkommen klare, aber auch einander vollkommen parallele Sätze, welche schwerlich in B gleich ursprünglich sind. V. 1 redet von הכהנים הלוים — ein Terminus, der sonst in B nicht vorkommt; es heisst hier vielmehr immer nur הלוי, resp. wenn der Betreffende das Priesteramt verwaltet, הכהן. Auch ist אשי י״י ein Terminus, der dem Priesterkodex angehört, sodass v. 1 schwerlich zu B gehört haben wird. Somit wird nur v. 2 (ohne כאשר דבר לו, cf. Tabelle S. 42 sq. Nr. 18) zu B zu rechnen sein. Dieser Vers enthält alsdann das Thema, das in v. 3 – 8 weiter ausgeführt wird. כל שבט לוי umfasst die Priester, d. h. diejenigen Leviten, welche das Priesteramt verwalten, und die Leviten im engeren Sinne, welche das Priesteramt nicht ausüben. Beide sollen nach v. 2 in Israel keinen Erbbesitz haben, sondern Ihvh soll ihr Erbteil sein. Dies wird nun in v. 3—5 zunächst von den Priestern, in v. 6—8*) von den Leviten ausgeführt. Die Tendenz dieser Sprüche ist dann die, dass der ganze Stamm Levi von den Opfergaben leben soll, während auf dem Gedanken des v. 2a durchaus kein Nachdruck liegt. Danach dürfte man erwarten, dass B überall, wo er fordert, den Leviten an den Festmahlzeiten teilnehmen zu lassen oder ihm den Zehnten zu geben, diese Forderung durch 18,2b, nicht aber durch 18,2a begründete, sodass es wenig Wahrscheinlichkeit hat, dass die in Frage stehende Formel von 14,27 und 29 von B herrührt. Zu dem gleichen Ergebnis kommt man auch auf einem andern Wege. Wäre nämlich die betreffende Formel von B, so würde man erwarten, dass er sie in der Form von 18,2 [כי אין לו נחלה בקרבך] und nicht in der Form von 18,1 anführen würde. Ist sie redaktionell, so hindert nichts, auch in 12,12 sie von derselben Hand herzuleiten, wie in 14,27 und 29.

In naher Beziehung zu den soeben behandelten Stellen stehen einige andere, welche gleichfalls von den Priestern

---

*) 18,8b ist so verderbt, dass sich der ursprüngliche Wortlaut nicht mehr ermitteln lässt.

handeln, und welche ebenfalls den Verdacht erwecken, redaktionell zu sein. Wir haben bereits gefunden, dass in 17,9 die Erwähnung der Priester wohl kaum ursprünglich ist, haben auch bereits die Vermutung ausgesprochen, dass auch in 17,10—12 die Priester erst durch einen Redaktor eingefügt sind (S. 23 sq.). Desgleichen haben wir in 18,1. 20,2—4. 21,5 und 24,8—9 Zusätze erkannt (cf. S. 49 sq. 34. 26 und 36). Endlich haben wir bereits oben angeführt, dass man auch 26,3—4 für einen späteren Zusatz hält, weil diese Verse 26,10 widersprechen (so zuerst wohl Eichthal, S. 327). Wenn man nun auch an der zuletzt genannten Stelle den Widerspruch leicht beseitigen kann, indem man das והנחתו in 26,10 als ein durch den Priester vermitteltes versteht, so fällt es doch immerhin auf, dass so viele Stellen, in welchen die Priester erwähnt werden, erst nachträglich eingeschoben sind. Es scheint also eine Bearbeitung des Deuteronomiums stattgefunden zu haben, welche systematisch überall, wo es angängig erschien, die Interessen der Priester wahrnahm. Dieser Umstand zwingt uns, die Stellen, an welchen Priester erwähnt werden, einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Gehen wir davon aus, dass bei 17,9. 18,1. 21,5 und 24,8—9 ziemlich allgemein zugegeben wird, dass die Erwähnung der Priester redaktionell ist! Die Priester heissen hier הכהים הלוים, wofür in 21,5 הכהנים בני לוי steht. Diese Bezeichnung finden wir im deuteronomischen Gesetz nur noch 17,18; da wird aber bereits die Aufzeichnung des Gesetzes vorausgesetzt, welche erst 31,9 sq. berichtet wird. Auch diese Stelle ist also vermutlich redaktionell, sodass im ursprünglichen deuteronomischen Gesetz sich keine Stelle nachweisen lässt, in welcher הכהנים הלוים erwähnt werden. Ist aber 21,5 redaktionell, so wahrscheinlich auch 18,5 und 7, denn in allen diesen Stellen wird die Aufgabe der Priester gleicherweise als שרת בשם י״י bezeichnet. Zudem weisen alle diese Stellen zurück auf 10,8—9, welche allgemein für redaktionell gehalten werden, weil sie den Zusammenhang des cap. 10 störend unterbrechen. 10,8—9

aber berühren sich sehr nahe mit 18,2, sodass anzunehmen sein dürfte, dass 18,2 zunächst die Grundstelle für 10,8—9 gewesen ist, und 10,8—9 wiederum die Grundstelle für 17,9. 18. 18,1. 5. 7. 21,5. 24,8—9. 31,9. Dass in 18,7 die Priester nicht, wie sonst, הכהנים הלוים genannt sind, sondern einfach הלוים, erklärt sich daraus, dass in dieser Stelle die amtierenden Priester als Brüder der nicht amtierenden Leviten bezeichnet werden. Es ist beachtenswert, dass in diesen Stellen zwischen Priestern und Leviten im engeren Sinne ein Unterschied nicht gemacht wird (18,7); so dürfte auch die Bezeichnung הכהנים הלוים den Sinn haben, beide einander gleich zu setzen, cf. unten.

Eine zweite Gruppe bilden die Stellen, in welchen die Priester הכהנים genannt werden (resp. הכהן), nämlich 17,12. 18,3, 19,17. 20,2. 26,3. 4. Da 17,12 durch 21,5 bereits vorausgesetzt wird, und da 18,3 kaum redaktionell sein kann, so scheinen diese Stellen zunächst für ursprünglich gehalten werden zu müssen. Indessen 20,2 ist ziemlich sicher redaktionell, 26,3—4 sind wenigstens zweifelhaft, und auch in 19,17 könnten die Worte לפני הכהנים als erklärender Zusatz zu לפני י״י angesehen werden. So wird man die angeführten Stellen teilen müssen und einerseits 18,3 für ursprünglich zu B gehörig ansehen müssen, andererseits 17,10—12 (soweit in diesen Versen die Priester erwähnt werden), 19,17 (die Worte לפני הכהנים) 20,2 und 26,3—4 mit einiger Wahrscheinlichkeit als redaktionell. Da aber 17,12 bereits durch 21,5 vorausgesetzt wird, so wird diese zweite Gruppe redaktioneller Stellen von einem andern, früheren Redaktor herzuleiten sein. Dagegen spricht nicht der Umstand, dass auch in 17,12 die Thätigkeit des Priesters als שרת bezeichnet wird, denn שרת wird hier nicht mit בשם י״י verbunden, sondern mit את י״י. Diese Formel aber mag für die andere (שרת בשם י״י) die Grundlage gebildet haben; die Stelle 10,8—9 bildet auch in dieser Beziehung die Vermittelung; 21,5 citiert 10,8 und gebraucht daher auch dieselbe Wendung.

Demnach haben wir bezüglich der Stellen, in welchen Priester oder Leviten erwähnt werden, folgende Stadien

zu unterscheiden: 1) B nennt הכהן und הלוי und unterscheidet amtierende und nichtamtierende Angehörige des Stammes Levi; 2) eine Redaktion schiebt in 17,10—12. 19,17. 20,2—4. 26,3—4 die Priester ein, erwähnt aber die Leviten nicht, ihre Tendenz ist offenbar die, den Verkehr des Volkes mit Ihvh als einen durch Priester vermittelten darzustellen; 3) auf Grund von 18,2 wird 10,8—9 eingeschoben, und auf Grund von 10,8—9 werden die Stellen 18,1. 17,9. 18. 18,5. 7. 21,5. 24,8—9, eingeschaltet oder überarbeitet, ebenso auch 12,12. 14,27. 29 mit einer aus 18,1 entlehnten Begründung versehen.

Endlich sind noch eine Reihe einzelner Zusätze als redaktionell anzusehen. So in 12,14 die Worte שם תעלה עולתיך, welche LXX in pluralischer Form lasen, ebenso der ganze Halbvers 12,17b, von dem mit Ausnahme des letzten Wortes das Gleiche gilt; sie mögen aus v. 11 (und 6) eingedrungen sein. Ferner wird 12,20b aus v. 21b entlehnt sein. Durch die Streichung dieser Worte ergiebt sich überdies ein viel klarerer Sinn; werden sie nämlich als echt angesehen, so hätte B nach v. 20 die profane Schlachtung an allen Orten, also auch an den in der Nähe des Centralheiligtums gelegenen, für den Fall erlaubt, dass die Grenzen des Landes sich erweitern, ohne dass man einsieht, warum er dies thut; nach v. 21 dagegen nur für den Fall, dass Jerusalem zu weit ist. Einfacher und klarer wird der Sinn durch die Streichung des v. 20b; alsdann lautet das Gesetz folgendermassen: wenn Ihvh dein Gebiet erweitert, und du dann Fleisch essen willst, so darfst du, wenn der Ort, den Ihvh erwählen wird, dir zu weit ist, in deinen Thoren schlachten und essen. Ferner dürfte in 14,23 ובכורות בקרך וצאנך zu streichen sein; über die Erstgeburt der Schafe und Rinder bringt B ein besonderes Gesetz in 15,19—20, hier kommt ihre Erwähnung daher zu früh. Die Einfügung dieser Worte erklärt sich leicht aus 12,17. In 15,12 ist wahrscheinlich או העבריה zu streichen, da das folgende Gesetz keine Rücksicht auf die Sklavin nimmt. Dass 16,12b redaktionell ist, ergiebt sich mit Wahrscheinlichkeit

aus der Tabelle S. 42 sq. Nr. 1. Vermutlich aber ist auch 16,12a aus 15,15 entlehnt, denn dieser Halbvers passt hier nicht recht in den Zusammenhang. In 17,4bβ wird תועבה ebenso gebraucht, wie in 12,29 sq. u. s. w., dieser Satzteil ist also vermutlich auch von dem Redaktor eingeschoben. In 18,6 stehen die Worte מכל ישראל pleonastisch; da B sonst niemals von Israel in der dritten Person spricht, werden diese Worte zu streichen sein. In 19,17 dürften die Worte אשר יהיו בימים ההם Entlehnung aus 17,9 sein; auch in 26,3 hat der Redaktor denselben Satz aufgenommen. In 22,26 sind die Worte ולנערה לא תעשה דבר als erklärender Zusatz zu den folgenden Worten zu streichen, weil sie noch in LXX fehlen. Einen redaktionellen Zusatz haben wir ferner wahrscheinlich in 23,5—9 zu sehen; um dies zu zeigen, müssen wir auf den ganzen Abschnitt 23,2—9 etwas näher eingehen. In 23,4—9 handelt es sich nach dem jetzigen Text um Ausschliessung oder Aufnahme von Nichtisraeliten in die Gemeinde Ihvh's lediglich auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volke. Dafür, dass Ammoniter und Moabiter nicht aufgenommen werden sollen, werden in v. 5—7 zwei Gründe angegeben; der erste (v. 5a) ist in pluralischer Form geschrieben, der zweite (v. 5b—7) in singularischer. Beide rühren also schwerlich von Einer Hand her. Nun ist wahrscheinlich v. 5a relativ ursprünglicher als v. 5b—7; denn sonst wären v. 5b—7 der alleinige Grund für die Ausschliessung der Ammoniter und Moabiter, wozu sie ihrem Inhalt nach nicht passen. Aber auch mit v. 5a steht es nicht besser; denn der hier angegebene Grund passt nicht in den Kontext, nach welchem (cf. v. 3) diese Völker darum nicht aufgenommen werden sollen, weil sie aus Blutschande entsprungen sind; auch hat der Verfasser von Dt. 1—3 den v. 5a wahrscheinlich noch nicht gekannt (cf. Valeton, VI, 143 sq.). Dazu kommen als bestätigende Momente, dass in v. 3—4 die Form der Anrede vermieden ist, obwohl sie gebraucht werden konnte, wie v. 8 zeigt, während in v. 5 die direkte Anrede vorliegt, und dass ein Teil des v. 5a (בדרך בצאתכם ממצרים) auch in

redaktionellen Stellen 24,9 und 25,17 *) vorkommt. Dann aber müssen auch 23,8—9 aufgegeben werden, da sie alsdann nicht mehr in den Kontext passen. Es ist zu beachten, dass v. 8—9 trotz ihrer grossen Aehnlichkeit mit v. 3—4 sich doch formell von v. 3—4 unterscheiden, da in ihnen Israel direkt angeredet wird, was in v. 3—4 nicht der Fall ist. Offenbar sind sie in Anlehnung an v. 3—4 geschrieben, aber doch von einem Anderen, als dem Verfasser von v. 3—4. Die Beurteilung, welche Edom erfährt, zwingt uns zu der Annahme, dass v. 8—9 noch in vorexilischer Zeit entstanden sind. Dagegen kann nicht das קהל י״י des v. 9 angeführt werden, da sich dieser Ausdruck bereits Mich. 1,5 findet. Das קהל י״י zwingt daher auch nicht, Dt. 23,2—4 erst in nachexilischer Zeit entstanden zu denken, zumal da auch Dt. 23,4 bereits durch Thren. 1,10 vorausgesetzt wird. (Cf. über alle diese Fragen über die Ursprünglichkeit von 23,2—9 besonders Kuenen I,1. 252 sq.; die vorgetragene Lösung des Problems hält die Mitte zwischen den Lösungen von Wellh. und Valeton einerseits, Geiger andererseits). Die Entstehung des Abschnittes 23,2—9 denken wir uns danach folgendermassen: ursprünglich, zu A gehörig, sind nur 23,2—4; der Redaktor der A und B zusammenarbeitete (an ihn und nicht an einen späteren Bearbeiter zu denken, nötigt uns die Entstehungszeit von v. 8—9), fügte daran v. 8—9, da er den eigentlichen Grund für die Verordnung von v. 4 nicht erkannte; spätere Bearbeiter, die bei v. 4 die dem v. 8 entsprechende Begründung zu dem Verbot der Aufnahme von Ammonitern und Moabitern vermissten, fügten zunächt den v. 5a und sodann auch den Satz v. 5b—7 ein, (den letzteren vielleicht erst nach der Zusammenarbeitung von JE. und D?). Endlich ist in 26,11 wahrscheinlich eine kleine Aenderung vorzunehmen. Es ist nämlich im Deuteronomium ganz ungewöhnlich, dass ולביתך an die Formel אשר נתן לך י״י אלהיך angehängt wird; und ebenso ungewöhnlich ist es, dass das

*) Ueber 25,17 cf. unten.

והלוי והגר unmittelbar an אתה angefügt wird. Wahrscheinlich ist zu lesen אתה וביתך והלוי והגר, cf. 14,26 sq., vergl. auch die Lesart der LXX und Dillm. z. d. St.

Nachdem wir die Frage beantwortet haben, ob der Redaktor innerhalb des Textes seiner Hauptquellen kleine Zusätze angebracht hat, müssen wir uns mit der Frage beschäftigen, ob er auch ganze Gesetze aufgenommen hat, die in seinen beiden Hauptquellen nicht enthalten waren. Es können hier natürlich nur die Gesetze in Frage kommen, die wir bisher weder A noch B zuweisen konnten, also 12,1—12. 14,1—21, 17,14—20. 18,15—22 und 25,17—19.

Zunächst weist 12,1—12 zahlreiche redaktionelle Spuren auf. Solche finden wir nach der Tabelle S. 43 sq. Nr. 2. 4. 7. 15. 16. 17. 24 in den formelhaften Wendungen der v. 1. 2. 7—9. 11 und ferner nach S. 49 sq. in 12,12bβ. Auch v. 10b = 25,19 enthält eine in deuteronomistischen Schriften gern gebrauchte Formel, unterliegt also ebenfalls dem Verdacht, redaktionell zu sein. Nach Streichung dieser redaktionellen Zuthaten ergiebt sich aber noch kein glatter Text. Der befremdliche Singular am Schluss des v. 5 freilich ist wahrscheinlich nach Sam., LXX und Targ. in den Plural zu ändern. Aber v. 3 stört den Zusammenhang zwischen v. 2—4. Da er auch sonst als deuteronomistisches Gut erscheint, (cf. Ex. 23,24. 34,13 Dt. 7,5. 25), wird er als redaktioneller Zusatz zu betrachten sein. In dem danach übrig bleibenden Text aber bilden v. 5—7 und v. 11—12 vollständige Parallelen. Beide zugleich können schwerlich von Einem Verfasser herrühren. Eine genaue Vergleichung der beiden parallelen Abschnitte untereinander und mit v. 13 sq. zeigt nun, dass v. 5—7 sich am leichtesten als das Werk eines Verfassers erklären lässt, der sowohl v. 11—12, als auch den Wortlaut des parallelen Gesetzes bei B kannte und beide mit einander verbinden wollte. Denn was v. 5—7 gegenüber v. 11 sq. Charakteristisches enthalten, ist gerade dem B eigentümlich, so in v. 6 die „Erstgeburt der Rinder und Schafe“ cf. 12,17. 15,19; in v. 7 das „essen vor Ihvh“ cf. 12,18. 14,23. 26. 15,20

und die Wendung משלח ידכם cf. 12,18. 15,10. 23,21, das sich sonst ausser 28,8. 20 überhaupt nicht mehr findet. Als eine Kombination zweier verschiedener Ausdrucksweisen erklärt sich auch am leichtesten die Formel המקום אשר יבחר י״י לשום את שמו שם לשכנו*), und zwar wird man in ihr die Kombination der in 12,11 und der bei B 12,21. 14,24 gebrauchten Formel sehen dürfen. Somit würden zunächst v. 5—7 auszuscheiden sein; dann aber auch v. 4, welcher zwischen v. 2 und 8 allein stehend etwas Auffälliges hat. Es bleiben danach übrig v. 2 und 8—12. Aber auch v. 8—10 haben etwas Befremdliches. In dem Wenigen, was nach Streichung der Formeln übrig bleibt, ist die Einkleidung festgehalten, als sei das Gesetz vor der Ansiedelung in Palästina gegeben, was in den Gesetzen, welche wir bisher behandelt haben, nur in redaktionellen Zusätzen der Fall war: 12,29. 18,9. 12b sq. 19,1. 26,1. Als ursprünglich sind also nur v. 2 und 11—12 anzusehen. Diese haben nun jedenfalls nicht zu B gehört, denn einmal sind sie in pluralischer Form geschrieben, was bei B ohne Analogie wäre, und zweitens hat B in 12,13 sq. ein ganz paralleles Gesetz. Danach wird man vermuten dürfen, dass sie zu A gehören. Diese Vermutung wird sich uns später dadurch bestätigen, dass wir finden werden, dass die Sammlung der Gerichtssprüche das Gesetz über die Kultuskoncentration voraussetzt, also dieses Gesetz wahrscheinlich auch enthielt (cf. unten). Dann aber muss man auch annehmen, dass auch in A dieses Gesetz Aufnahme gefunden hat, und wird es in 12,2. 11—12 erkennen.

Nach dem Ausgeführten ist die allmähliche Entstehung von 12,1—12 etwa folgendermassen zu denken: der Redaktor, welcher A und B zusammenarbeitete, hat überall da, wo der Text des A und der des B sich kombinieren liessen, beide zusammengearbeitet cf. 17,8—13 und cap. 19; so auch in 12,5—7. Dieser Zusammenarbeitung schickte er v. 2 voraus als ein Stück, welches in B keine Parallele hatte, und ver-

*) Wahrscheinlich ist zu lesen לְשַׁכְּנוֹ.

knüpfte v. 5—7 mit v. 2 durch v. 4. Die besondere Wichtigkeit dieses Gesetzes aber, das zu seiner Zeit gänzlich unbeachtet war, wie man aus v. 8 herauslesen kann, veranlasste ihn, den Text desselben nach A und B noch einmal zu bieten; dazu brauchte er aber für v. 11—12 eine besondere Einleitung, da durch ihren unmittelbaren Anschluss an v. 5—7 eine unerträgliche Härte in der Wiederholung desselben Gesetzes mit fast denselben Worten entstanden wäre. Diese Einleitung bilden v. 8—10. Auch v. 1, die Ueberschrift zu der gesamten Gesetzsammlung des Deuteronomiums dürfte wohl auf diesen Redaktor zurückgehen, v. 3 aber erst später eingefügt sein.

Der Abschnitt 14,1—21 enthält zwei Verordnungen, die in der Form der pluralischen Anrede geschrieben sind, v. 1 und 4—21aα. Beide sind durch die gleiche in singularischer Form geschriebene Hinweisung darauf begründet, dass Israel ein seinem Gotte Jhvh heiliges Volk sei (v. 2 und 21aγ), die zweite enthält ausserdem eine singularische Einleitung (v. 3)*) und eine singularische Schlussbestimmung (v. 21aβ), und endlich ist der zweiten noch ein singularisches Gesetz angefügt (v. 21b). Augenscheinlich ist also der Kern beider Abschnitte, v. 1 und v. 4—21aα von einer andern Hand geschrieben, als die singularische Umrahmung desselben. Letztere ist wahrscheinlich auf einen Redaktor zurückzuführen. Dafür spricht der Gebrauch des Wortes תועבה, der sich mit dem des Redaktors deckt (v. 3 cf. 17,1b [7,25]), die Gegenüberstellung des אח und נכרי (cf. S. 49) und der Umstand, dass 14,21b eine wörtliche Parallele zu Ex. 34,26 (23,19) bildet, was sonst nur in wahrscheinlich redaktionellen Stellen der Fall ist, cf. S. 45 sq.**). Den Hauptquellen oder einer derselben könnten also nur v. 1 und v. 4—21aα entnommen sein. Zu B können sie aber wohl nicht gehört haben, da B sich sonst nie der plura-

*) In v. 3 lesen übrigens Sam. und LXX תאכלו.

**) Allerdings könnte 14,21b auch erst nachträglich an v. 21a angehängt sein; dann könnte der zuletzt angeführte Grund nicht geltend gemacht werden.

lischen Anrede bedient; auch passen sie nicht in den Kontext des B: in ihrer jetzigen Stellung stören sie den ursprünglichen Zusammenhang von 12,13—27* und 14,22 sq, eine Stelle, wo sie passender ständen, lässt sich innerhalb der Gesetzsammlung B nicht nachweisen, und endlich, wenn dies der Fall wäre, würde man keinen Grund finden können, warum der Redaktor diese Gebote umgestellt haben sollte. Aber auch zu A können sie nicht wohl gehört haben. Es wird später gezeigt werden, dass A höchstwahrscheinlich bereits in dem unter Josia publicierten Gesetzbuch enthalten war, 14,1 ist aber noch dem Jeremia und Ezechiel unbekannt, cf. Jer. 16,6. Ez. 7,18; 14,4—21aα aber aus einer anderen Quelle abzuleiten als 14,1 liegt zunächst kein Grund vor. Dazu kommt, dass, wenn 14,4—21aα A angehört hätte, also in dem unter Josia publicierten Deuteronomium gestanden hätte, das Verhältnis von Lev. 11 zu diesem Gesetz nicht recht erklärlich wäre. Denn alsdann müsste man annehmen, dass der Verfasser von Lev. 11 unsern Abschnitt gekannt hätte. Indessen lässt sich kein einleuchtender Grund auffinden, warum er den Inhalt von Dt. 14,4—5 unbenutzt lässt. Wahrscheinlich also sind 14,1 und 4—21aα von dem Redaktor nicht der Quelle A entnommen, sondern dieselben sind erst in der Zeit nach Ezechiel in das Deuteronomium eingefügt*).

Hieraus ergeben sich nun einige Folgerungen für die Redaktion des deuteronomischen Gesetzes. Die Sätze, welche die Entgegensetzung des אח und נכרי enthalten, glaubten wir überall ein und demselben Redaktor zuschreiben zu dürfen (cf. S. 49); da auch 14,21 einen solchen enthält,

*) Die Speisegesetze von Dt. 14 und Lev. 11 sind wahrscheinlich von einander unabhängige Bearbeitung eines der priesterlichen Thorah angehörigen Speisegesetzes, cf. Kuen. I, 1, 254, der auch Dt. 14 aus der priesterlichen Thorah, allerdings bereits von D selbst, aufgenommen sein lässt. Wenn aber Kuen. in Lev. 11 eine Bearbeitung von Dt. 14,3—21a sieht, (und nicht eine Bearbeitung der Quelle von Dt. 14), wie es der Fall zu sein scheint, so sind die von ihm selbst angeführten Differenzen schwer erklärlich.

so werden diese Sätze durchweg erst nach Ezechiel eingefügt sein, vermutlich erst in nachexilischer Zeit, als Israel sich immer schärfer von den übrigen Völkern absonderte. Ebenso scheinen auch die wörtlichen Entlehnungen aus der Gesetzgebung von J und E erst zu derselben Zeit in das Deuteronomium eingeschoben zu sein, da auch 14,21 eine solche enthält. Auch dies ist aus dieser Zeit wohl verständlich, in der das Deuteronomium mit JE verbunden wurde; denn diese Verbindung konnte für einen Redaktor oder Abschreiber die Veranlassung sein, den Text des deuteronomischen Gesetzes nach JE zu ergänzen. Endlich ergiebt sich auch für die redaktionellen Stellen 12,15—16. 22—24. 15,21—23 der nachezechielische Ursprung mit Wahrscheinlichkeit; denn wenn es in diesen Stellen heisst: „der Reine und der Unreine mögen es essen כצבי וכאיל“ (12,15. 22. 15,22), so liegt die Vermutung nahe, dass der Redaktor mit diesem Ausdruck 14,5 voraussetzt, denn צבי und איל sind hier die ersten der nicht opferbaren Tiere, deren Genuss erlaubt ist. Es ist dies allerdings zunächst nur eine Vermutung, aber sie erhält doch einige Wahrscheinlichkeit, wenn man das Verhältnis der in Frage stehenden Stellen zu Lev. 17 in Betracht zieht. Eine so unumschränkte Erlaubnis, zu profanen Zwecken auch ausserhalb des Centralheiligtums zu schlachten, wie sie 12,15—16 gegeben wird, ist dem Verfasser von Lev. 17 noch völlig unbekannt, (dass seine Bestimmungen mit 12,20—21 nicht im Widerspruch stehen, wird später gezeigt werden), und 12,23 dürfte von Lev. 17,11 abhängig sein, oder ihm wenigstens nahe stehen.

In dem Abschnitt 17,14—20 wird bereits die Stelle 31,9 sq. vorausgesetzt. Daraus folgert man gewöhnlich, dass 17,14—20 erst nach Abschluss der ganzen Gesetzsammlung und ihres Rahmens eingeschoben seien. Indessen folgt daraus zunächst nur, dass v. 18—19 erst nach Abschluss des Deuteronomiums entstanden sind, und da offenbar v. 20 sich weit besser an v. 17 als an v. 19 anschliesst, so dürfte es vorzuziehen sein, nur v. 18—19 als späteren Einschub anzusehen; und zwar geht dieser Einschub wahrscheinlich

auf denselben zurück, der auch 18,1 u. s. w. eingeschoben hat (cf. S. 49 sq.). Aber auch in 17,14—17. 20 ist nicht alles gleich ursprünglich. In 17,15b begegnen wir wiederum der Gegenüberstellung des אח und נכרי, die wahrscheinlich in die nachezechielische Zeit weist (cf. S. 60). Auch v. 16 dürfte nicht ursprünglich sein, weil hier inmitten singularischen Textes die pluralische Anrede an das Volk vorliegt. Somit bleiben nur v. 14—15a. 16a: 17. 20 übrig. Die Einleitung v. 14 ist ziemlich gleichlautend mit 26,1 und erinnert stark an 18,9; 18,9 aber rührt wahrscheinlich von demselben Verfasser her, der 12,29—31 geschrieben hat, das heisst von dem Redaktor, welcher A und B zusammenarbeitete (cf. unten), sodass dieser Redaktor bereits 17,14—15a. 16a. 17,20 gekannt haben muss. Da nun die Form des ganzen Gesetzes eine derartige ist, dass 17,14a nicht als späterer Zusatz abgetrennt werden kann, so wird man vermuten dürfen, dass der ganze Abschnitt diesem Redaktor angehört, und nicht einer der beiden Hauptquellen entlehnt ist; denn den Abschnitten derselben hat zwar der Redaktor ebenfalls öfter eine Einleitung gegeben, die der in 17,14a ähnlich ist (12,8—10. 18,9. 19,1. 26,1), aber hier ist die Einleitung stets leicht abtrennbar, was in 17,14 nicht der Fall ist.

Das Gleiche gilt von dem Prophetengesetz 18,15—22, welches untrennbar mit 18,9—14 verbunden ist. Auch dieses Gesetz scheint danach von demselben Redaktor eingeschoben zu sein. Dass 18,15—22 nicht einer der beiden Hauptquellen angehört, sondern einem Redaktor, ist auch darum wahrscheinlich, weil hier Moses als redende Person in einer Weise in den Vordergrund gestellt wird, die in A und B keine Parallele hat, und weil hier deutlich cap. 5 citiert wird. Nun könnte allerdings der Verfasser von cap. 5 mit einem der Verfasser der beiden Hauptquellen identificiert werden (wahrscheinlich ist er mit A zu identificieren, cf. unten), und 18,15—22 alsdann wegen der Bezugnahme auf cap. 5 von einem der beiden Hauptgesetzgeber des Deuteronomiums abgeleitet werden. Allein, die Rückbeziehung

von 18,15—22 ist eine derartige, dass der Verfasser von 18,15—22 unmöglich mit dem Verfasser des cap. 5 identificiert werden kann, denn die Erzählung wird in cap. 18 ganz anders gewandt, als es nach cap. 5 möglich erscheint. In cap. 5 billigt Ihvh mit den Worten היטיבו אשר דברו die Erklärung des Volkes, es wolle allen Geboten gehorchen, welche Moses ihm mitteilen würde, und knüpft daran den Wunsch, dass ihre Gesinnung ihren Worten entsprechen möge (5,25—26); in cap. 18 ist das היטיבו אשר דברו darauf bezogen, dass das Volk erklärt, es wolle mit Ihvh nicht persönlich verkehren, damit es nicht sterbe, wobei höchst charakteristischer Weise die Erklärung des Volkes, es wolle gehorsam sein, und der daran geknüpfte Wunsch Ihvh's ganz übergangen werden. Dass der Verfasser des cap. 5 seine eigenen Worte so wenig verstanden hätte, als dies der Fall wäre, wenn 18,15—22 von ihm geschrieben wäre, ist undenkbar; daher bleibt nur die Annahme übrig, dass das Prophetengesetz von einem Verfasser herrührt, der das cap. 5 bereits vorfand. Es ist dies der Einleitung 18,9—14 wegen, in welcher תועבה ebenso gebraucht wird, wie in 12,29—31, und die auch sonst mit 12,29—31 aufs engste verwandt ist, wahrscheinlich derselbe, wie der von 12,29—31, das heisst, der Redaktor, der A und B zusammenarbeitete (cf. unten). Im Einzelnen ist noch zu bemerken, dass v. 15b seiner pluralischen Form wegen wahrscheinlich als späterer Zusatz anzusehen ist; v. 16 schliesst sich überdies an v. 15a, und nicht an 15b an. Auch v. 21—22 sind vermutlich erst später angefügt, da sie sich formell insofern an v. 20 nicht recht anschliessen, als der Redende in v. 20 Ihvh, in v. 21—22 Moses ist, ohne dass der Wechsel irgendwie angedeutet würde.

Endlich bleibt noch 25,17—19 zu untersuchen. Die Worte v. 17b (cf. 23,5. 24,9) dürften ihrer pluralischen Form wegen als späterer Einschub zu betrachten sein; erst nach Ausscheidung dieses Halbverses schliesst sich der Relativsatz v. 18 in leichter Weise an v. 17a an, während sonst das doppelte בדרך (v. 17b und v. 18) etwas Auffälliges

hat. V. 17a aber ist nahezu identisch mit 24,9a; daher dürften 25,17—19 von demselben Verfasser sein, der 24,8—9 geschrieben hat. Seine Entstehung verdankt der Spruch wahrscheinlich Ex. 17,14, sodass zu vermuten ist, dass er erst bei der Zusammenarbeitung von JE und D hier eingeschaltet ist, wozu es wohl stimmt, dass er vermutlich von derselben Hand herrührt, wie 24,8—9 (cf. S. 36 und 51 sq.).

Eine kurze Betrachtung erfordert noch die Stellung der behandelten Abschnitte. Dass 12,1—12 vom Redaktor an den Anfang gestellt sind, erklärt sich daraus leicht, dass bei B das Gesetz über die Kultuskoncentration am Anfang der ganzen Sammlung stand, 12,13—27*; das Gleiche wird auch in A der Fall gewesen sein. Die Veranlassung, 14,1—21 hinter 13,2—18 einzuschieben, mag die Stelle 12,29—31 geboten haben. In dieser wird nämlich Israel verboten, gemäss den „Greueln der Heiden" zu thun (v. 31b); 13,2—18 und 14,1—21 (beachte das תועבה in 14,3) konnten als nähere Ausführungen dazu gelten, cf. Valeton V, 187 sq. In 17,14—18,22 sind offenbar drei Gesetze unter dem Gesichtspunkt zusammengestellt, dass in ihnen die drei theokratischen Aemter des Königs, des Priesters und des Propheten behandelt werden. Die Stellung dieser Gesetze begreift sich nun am leichtesten, wenn 17,14—20 und 18,15—20 bereits von dem Redaktor eingeschaltet sind, der A und B zusammenarbeitete. In 17,8—13 war nämlich nach A von dem König die Rede gewesen, nach B wenigstens der Sache nach von den Priestern*) (cf. S. 23 sq.), so lag es nahe hier das Gesetz über den König und über den Priester einzuschieben, dann aber auch das über die dritte Art der theokratischen Personen. Die Stellung von 25,17—19 am Schluss des Ganzen (cap. 26 ist nur ein liturgischer Anhang) bereitet keine Schwierigkeit.

Ehe wir nun die Entstehung der beiden Hauptquellen

*) Die Entscheidung schwieriger Rechtsfälle soll man nach B an der Centralkultusstätte, das kann nur heissen, durch die Thorah der dortigen Priester, einholen.

des Redaktors weiter rückwärts verfolgen, fassen wir die bisherigen Ergebnisse der Untersuchung zusammen und vergleichen sie mit den Ergebnissen der Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums, cf. S. 3. Wir haben gefunden, dass in Dt. 12—26 zwei voneinander unabhängige Gesetzsammlungen miteinander durch einen Redaktor verbunden sind, von dem sich uns ein ziemlich deutliches Bild ergeben hat. In ähnlicher Weise hat mich meine Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums zu dem Ergebnis geführt, dass in Dt. 5—11 zwei von einander unabhängige Einleitungsreden zusammengearbeitet sind. Es liegt die Vermutung nahe, dass je eine dieser beiden Einleitungsreden mit je einer der beiden Hauptquellen des Deuteronomiums zu kombinieren ist; der Redaktor des Gesetzes müsste alsdann identisch sein mit demjenigen, welcher die beiden Einleitungsreden verflocht. Diese Vermutung bestätigt sich nun aufs genaueste. Wir haben oben (S. 43 sq.) die für den Redaktor von Dt. 12—26 charakteristischen Wendungen in einer Tabelle zusammengestellt. Die Nr. 1—4. 6—7. 10. 12. 14—27, d. h. fast sämtliche, in der Tabelle angeführten Wendungen finden wir bei dem Redaktor von Dt. 5—11 wieder. Nun liess sich zwar nicht beweisen, dass alle jene Wendungen in Dt. 12—26 von der Hand des Redaktors herrühren, der die beiden Hauptquellen mit einander verband (cf. S. 44). Es folgt aus dieser Uebereinstimmung also zunächst nur soviel, dass der Redaktor (oder die Bearbeiter) von cap. 5—11 zugleich auch cap. 12—26 bearbeitet hat. Dennoch wird man mit einiger Wahrscheinlichkeit den Redaktor, der die beiden Einleitungsreden verband, mit dem, der A und B zusammenarbeitete, kombinieren dürfen. Denn wenn man erwägt, dass abgesehen von jenen oben angeführten Wendungen und einigen auf die Geschichtserzählung von JE Bezug nehmenden Zusätzen (die mit den in Dt. 12—26 sich findenden Entlehnungen aus dem Gesetz von JE auf eine Stufe zu stellen sein werden) sich in Dt. 5—11 nichts findet, was auf den Redaktor von cap. 5—11 zurückgeführt werden

müsste*), d. h. dass sich in cap. 5—11 keine Bearbeitungsspur findet, die nicht in cap. 12—26 ihr Analogon hätte, so ist klar, dass cap. 5—11 und cap. 12—26 von Anfang an dieselbe Geschichte gehabt haben, woraus mit Wahrscheinlichkeit folgt, dass beide Teile gleichzeitig entstanden sind. Ebenso lässt es sich höchst wahrscheinlich machen, dass der Verfasser der Gesetzsammlung B mit dem Verfasser der Einleitungsrede, für welche die singularische Anrede an das Volk charakteristisch ist, (ich bezeichne denselben mit Sg, cf. Rahm. des Deut. S. 5) identisch ist, denn mehrere charakteristische Wendungen, darunter einige sonst im Alten Testament nicht mehr vorkommende, sind beiden gemeinsam, wie folgende Tabelle zeigt.

Nr.	Ausdruck	in Sg.	in B	in and. St. d. Deut.
1.	אכל ושבע	6,11. 8,10. 12. 11,15.	14,29. 26,12.	31,20 (beim Deuteronomisten)
2.	בית עבדים	6,12. 7,8. 8,14.	13,6. 11.	5,6 (beim Redaktor)
3.	דגן ותירוש ויצהר	7,13. 11,14.	12,17. 14,23. 18,4.	
4.	טנא**)	28,5. 17.	26,2. 4.	
5.	משלח יד**)	28,8. 20.	12,18. 15,10. 23,21.	12,7 (beim Redaktor)
6.	פרי האדמה	7,13. 28,4. 18.	26,2. 10.	

(Es ist übrigens zu beachten, dass die Verschiedenheit des Inhaltes eine Vergleichung nur in sehr beschränktem Masse zulässt).

Danach ist es auch ziemlich wahrscheinlich, dass A mit Pl (dem Verfasser der zweiten Einleitungsrede von cap. 5—11, für welche die pluralische Anrede charakteristisch ist, cf. Rahm. des Deut. S. 4 sq.) zu identificieren ist. Allein, dem scheinen zunächst einige Bedenken entgegen zu stehen. Pl gebraucht nämlich stets die pluralische

*) 6,20—25 braucht nicht von dem Redaktor hergeleitet zu werden, cf. Rahm. des Deut. S. 22; andernfalls würde 6,20—25 wie 8,2—5 mit Zusätzen wie 17,14—20. 18,15—22. 23,8—9 auf Eine Stufe zu stellen sein.

**) Sonst nicht im Alten Testament.

Form, wenn er das Volk anredet, A dagegen häufig auch den Singular. Indessen A ist nicht der Verfasser der ganzen von ihm mitgeteilten Gesetzsammlung, vielmehr hat er, wie oben gezeigt wurde, nach Quellen gearbeitet, sodass die singularische Anrede, wo sie sich findet, als aus den Quellen beibehalten angesehen werden kann. Ferner lässt sich zwischen Pl und A nicht, wie zwischen Sg und B eine Verwandtschaft auf sprachstatistischem Wege nachweisen, es sei denn das אשר פרית 9,26. 21,8. Aber dieser Umstand darf nicht befremden, denn einerseits bietet Pl in der Einleitung eigentlich nur einen Abschnitt aus der Geschichtserzählung von JE (vermutlich aus E), und andererseits ist es auch zweifelhaft, ob A in seiner Gesetzsammlung auch nur Einen Satz selbst verfasst hat. Da sich jedoch die Identität von A und Pl nicht beweisen lässt, so wird sie nur dann angenommen werden können, wenn sich bestimmte Gründe dafür angeben lassen, dass A nicht mit einem andern der an der Einleitung des Deuteronomius beteiligten Verfasser identificiert werden kann; denn wenn sich Gründe für die Identität des A mit dem Verfasser von cap. 1—3 angeben liessen, so würde unsere Vermutung der Identität des A mit Pl, die sich nicht weiter beweisen lässt, der andersartigen begründeten Annahme gegenüber preisgegeben werden müssen. Indessen der Verfasser von cap. 1—3 kann schwerlich der Verfasser der Gesetzsammlung A sein; in dieser nämlich spielen die זקנים als Richter eine wichtige Rolle, man würde danach erwarten, dass der Verfasser von cap. 1—3 da, wo er von der Einsetzung von Richtern durch Moses erzählt, die זקנים erwähnte. Das ist aber nicht der Fall. Da sich auch sonst keine Gründe für die Identität des Verfassers von cap. 1—3 mit A anführen lassen, so wird unsere Vermutung aufrecht erhalten werden können, dass Pl. der Verfasser der Gesetzsammlung A sei. Es sei daher gestattet, dass wir künftig den Verfasser der Gesetzsammlung A durch das Siglum Pl bezeichnen, den der Gesetzsammlung B durch das Siglum Sg und den Redaktor durch D^r, wie wir dies in

unserer Untersuchung über den Rahmen des Deuteronomiums gethan haben.

Es ist oben S. 61 und 63 gesagt worden, der Redaktor, welcher das Königs- und Prophetengesetz aufgenommen hat, sei wahrscheinlich identisch mit dem, der A und B verbunden und 12,29—31 geschrieben hat. Ein Bedenken könnte dagegen erhoben werden, daß nämlich 17,17. 20 offenbar von 8,13 sq. und 18, 15—20 von 5, 20 sq. abhängig ist. Dieser Umstand würde es unmöglich machen, 17,14—20* und 18,15 bis 20 bereits von diesem Redaktor herzuleiten, wenn nicht 5,20 sq. und 8,13 sq. schon ihm vorgelegen hätten. Indessen hat sich soeben ergeben, daß der Redaktor, der A und B zusammenfügte, mit dem identisch ist, der Sg und Pl in Dt. 5—11 verband; er hat also auch 5,20 sq. (Pl) und 8,13 sq. (Sg) gekannt. Daher steht nichts im Wege, 17,14—20* und 18,15—20 von ihm herzuleiten. Darum ist auch die S. 38 noch unentschieden gelassene Frage, ob dieser Redaktor selbst schon 18,10—12a zur Einleitung zum Prophetengesetz machte, in bejahendem Sinne zu beantworten.

Verfolgen wir nun die Entstehung der beiden Hauptquellen des deuteronomischen Gesetzes weiter rückwärts! Was zunächst die Gesetzsammlung des Pl (A) betrifft, so haben wir bereits erkannt, daß dieselbe aus verschiedenen Sammlungen besteht. Als Quellen des Pl haben wir kennen gelernt: 1) ein Gesetz über die Kultuskoncentration 12,2. 11—12, 2) die Aeltestenquelle samt den in dieselbe aufgenommenen Gerichtssprüchen: 17,2—7. 8—13*. 19,1—7*. 11—13. (dazu dem Anhang 19,14) 19,16—20*. 21,1—9. 15—23. 22,13—29. 24,1—5. 7. 25,5—10, 3) die Thoëbhasprüche 16,21—17,1. 18,10—12a. 22,5. 23,19. 25,13—16, 4) die Kriegssprüche 21,10—14. 23,10—15, 5) einzelne keiner besonderen Quelle zuzuweisende Sprüche 22,9—11. 23,1—4. 18. 22—24. Wir haben ferner bereits oben S. 17 sq. gefunden, daß alle diese Stücke einheitlich redigiert sind; doch besteht diese Redaktion lediglich darin, daß der Bearbeiter dem Texte einzelner Gesetze kleine Zusätze ein- oder angefügt hat, die er einer andern seiner Quellen entlehnte. Man wird daraus den Schluß ziehen dürfen, daß

Pl den Wortlaut seiner Quellen im gesetzlichen Teil seines Werkes im Großen und Ganzen ebenso unverändert gelassen hat, wie in seiner historischen Einleitung, sodaß die weitere Untersuchung unmittelbar von dem vorliegenden Texte (abgesehen von den soeben erwähnten unbedeutenden Zusätzen des Pl und von den auf S. 40 sq. nachgewiesenen Zusätzen des Schlußredaktors D^{r}) ausgehen kann. Dafür spricht auch der Umstand, daß Pl einige Gesetze in der Form der pluralischen Anrede bietet, z. B. 12,2. 11–12., andere in der Form singularischer Anrede, so alle Thoëbhasprüche und die Kriegsgesetze, wieder andere ohne die Form der Anrede, so 23,1–4. 18. Hätte Pl alle diese Gesetze bei ihrer Zusammenarbeitung in durchgreifender Weise umgestaltet, so würde er sie vermutlich auch in formeller Beziehung übereinstimmend gestaltet haben. Betrachten wir nun diese Quellen im einzelnen, so sind die Abschnitte der Thoëbhaquelle so übereinstimmend gebaut (ganz kurze Sätze in der Form singularischer Anrede mit Anfügung einer stets gleichlautenden Formel), daß wir keine Veranlassung haben, an ihnen weitere Kritik zu üben. Das Gleiche gilt auch von den Kriegssprüchen, in denen das Volk ebenfalls stets in der zweiten Person Singularis angeredet wird. Was die einzelnen, keiner bestimmten Quelle zuzuweisenden Sprüche betrifft, so sind 23,1–4 und 18 nicht in der Form der direkten Anrede geschrieben, 22,9–11 und 23,22–24 dagegen in der Form singularischer Anrede. Da diese beiden Sprüche sich innerhalb der Gesetzsammlung des Pl an je einen Spruch der Thoëbhaquelle anschließen, da 22,9–11 ebenso wie 22,5 die unnatürliche Vermischung verschiedener Dinge verbieten, und da 23,22–24 nach dem Stichwort נדר an 23,19 angefügt zu sein scheinen, so wird man vermuten dürfen, daß sie der Thoëbhaquelle bereits eingefügt waren, ehe diese von Pl in seine Gesetzsammlung aufgenommen wurde, während 23,1–4. 18 wohl erst von Pl selbst eingefügt sind. Die Aeltestenquelle erfordert eine genauere Betrachtung. Daß dieselbe aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt ist, ergiebt sich aus der Beobachtung verschiedener

formeller Differenzen. Während in den einen ihrer Abschnitte die Form der singularischen Anrede an das Volk vorliegt, finden wir in andern die pluralische Anrede, in andern überhaupt keine Anrede. Wenn nun an Abschnitte, welche im Uebrigen sich formell scharf unterscheiden, dieselbe Formel ובערת הרע מקרבך angefügt ist, 17,7. 12. 19,13. 19. 21,9. 21. 22,21. 22. 24. 24,7, so wird man diese Formel auf denjenigen zurückführen dürfen, der die verschiedenen Abschnitte zusammengestellt hat. In 24,1—4 ist an einen Abschnitt, in welchem sonst die Form der direkten Anrede fehlt, die Formel ולא תחטיא את הארץ (wahrscheinlich ist nach LXX zu ändern תטמא) angefügt, in welcher direkte Anrede vorliegt; auch sie wird, ebenso wie die ganz ähnliche Formel in 21,23, vom Redaktor der Aeltestenquelle angefügt sein. Nach Streichung dieser Formeln sind nun 21,15—21. 22,13—19. (22,13—21)*) 24,1—5. 25,5—10, d. h. sämtliche familienrechtlichen Sprüche ohne direkte Anrede. In dieselben eingefügt sind einige Gesetze, welche es mit der Bestrafung der Sittlichkeitsverbrechen zu thun haben 22,20—29 (23—29),*) in denen die pluralische Anrede**) gewählt wurde, wo sich die Gelegenheit dazu bot (v. 24). Doch hat der, welcher die beiden bezeichneten Gruppen zusammenstellte, d. h. der Verfasser der Aeltestenquelle, sie einheitlich bearbeitet, wofür die grosse Aehnlichkeit in andern Stücken spricht (Erwähnung der זקני העיר, v. 19b vergl. mit v. 29b). Wieder eine andere Art zeigt 21,22—23, wo die Form der singularischen Anrede gewählt ist; wahrscheinlich sind diese Verse nur ein Anhang an 21,21, cf. S. 12. Vermutlich wurden sie an 21,21 angehängt, weil in diesem Verse zum erstenmale von dem Vollzug der Todesstrafe die Rede war, sodass 21,22—23 wahrscheinlich bereits zu einer Zeit an v. 21 angefügt wurden, als die einzelnen Teile der Aeltestenquelle

---

*) Es ist schwer zu entscheiden, ob v. 20—21 besser zu 22,13—19 oder zu v. 22—29 zu ziehen sind; vielleicht sind diese beiden Verse erst bei der Zusammenarbeitung von dem Verfasser der Aeltestenquelle eingefügt worden.

**) V. 26aα ist redaktionell, cf. S. 54.

noch getrennt bestanden, d. h. ehe die Gerichtssprüche einen Teil der Aeltestenquelle bildeten. In welchem Zusammenhang 24,7 ursprünglich stand, ist nicht mehr zu ermitteln. Abgesehen von 21,1—9, welchen Abschnitt der Verfasser der Aeltestenquelle wohl bereits vorfand und als Anhang an 19,13 anfügte, bleiben von der Aeltestenquelle nun nur noch die Gerichtssprüche übrig, welche aber nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form, sondern nur noch in der Bearbeitung des Verfassers der Aeltestenquelle erhalten sind. Bis zu einem gewissen Grade können wir die Bearbeitungszusätze von dem ursprünglichen Text trennen. Vergleichen wir nämlich den Wortlaut der Gerichtssprüche in der Bearbeitung des Sg und in der der Aeltestenquelle, so zeigt sich, dass die Bearbeitung der Aeltestenquelle in 17,12—13 und 19,11—13 ein Plus hat; diese beiden Abschnitte wird also der Bearbeiter hinzugefügt haben, während alles Uebrige, d. h. das den beiden Bearbeitungen Gemeinsame der zu Grunde liegenden Quelle angehört haben dürfte, (abgesehen von Einzelheiten, welche in beiden Bearbeitungen verschieden sind). In diesen ursprünglichen Stücken liegt durchweg die Form der direkten Anrede an das ganze Volk in der zweiten Person Singularis vor*), in den Zusätzen des Bearbeiters dagegen ist von dem ganzen Volk (כל העם 17,13; ישראל 17,12. 19,13) in der dritten Person die Rede, während die direkte Anrede (ובערת) sich wahrscheinlich immer nur an die betreffende Einzelgemeinde wendet, welche jedesmal der betreffenden Vorschrift folgen soll. Danach dürfte die Entstehung der Aeltestensammlung folgendermassen zu denken sein: Als Quellen sind benutzt: 1) eine Sammlung von Gerichtssprüchen mit singularischer Anrede an das ganze Volk, welche auch dem Sg noch als selbstständige Quelle vorlag; 2) familienrechtliche Sprüche ohne direkte Anrede an das Volk, 21,15—21 (mit Anhang v. 22—23) 22,13—21 (12—19)

*) Ausgenommen ist nur 19.19 (ועשיתם), wenn v. 19a der Aeltestenquelle überhaupt angehört; in dieser erwartet man die Wendung ומת האיש ההוא, während v. 19a sehr leicht auf den Redaktor zurückgeführt werden kann, der 21b einschob.

24,1—5. 25,5—10; 3) Vorschriften über die Bestrafung der Sittlichkeitsverbrechen mit pluralischer Anrede (22,22—29 [v. 20—29]), und 4) 21,1—9 und 24,7. Alle diese Gesetze hat der Redaktor der Aeltestensammlung (denn Redaktor, nicht Verfasser, müssen wir ihn nach dem Ausgeführten nennen) einheitlich bearbeitet. Dieser Bearbeitung dürfte angehören: 1) die Erwähnung der זקנים, 2) die Formeln ומת und ובערת הרע מקרבך; auch 22,26b dürfte ihr angehören, da in diesem Halbvers auf 19,11 verwiesen wird. Dagegen scheint die Bearbeitung die Form der Anrede an das Volk, wo sie vorlag, nicht verändert, wo sie fehlte, nicht eingetragen haben.

Was endlich das Gesetz über die Kultuskoncentration angeht, 12,2. 11—12, so ist es wahrscheinlich mit den Gerichtssprüchen bereits in Einer Sammlung vereinigt gewesen, als diese in die Aeltestensammlung aufgenommen wurden. Das Gesetz über die Freistädte setzt nämlich das Gesetz über die Kultuskoncentration voraus; denn so lange es bei jedem grösseren Ort eine Kultusstätte mit einem Altare gab, der das Asylrecht besass, war kein Bedürfnis zur Einrichtung besonderer Freistädte vorhanden. In ähnlicher Weise setzen auch die übrigen Gerichtssprüche das Gesetz über die Kultuskoncentration voraus, sofern sie durch dasselbe veranlasst sind, wie später in der biblisch theologischen Untersuchung gezeigt werden wird. Dann aber darf man vermuten, dass die Sammlung der Gerichtssprüche das Gesetz über die Kultuskoncentration zunächst wiederholt hat.*) So erklärt sich auch am leichtesten, dass Sg und Pl nicht blos die Gerichtssprüche, sondern, wie wir S. 57 vermuteten, auch das Gesetz über die Kultuskoncentration gemeinsam haben. Wir dürfen also in dem Gesetz über

*) Schwerlich ist der Verfasser des Gesetzes über die Kultuskoncentration mit dem der Gerichtssprüche identisch. Wir haben nämlich gefunden, dass der Redaktor der Aeltestenquelle und Pl die Form der Anrede an das Volk, welche sie in ihren Quellen vorfanden, unverändert gelassen haben, cf. oben und S. 67 sq. Demnach war vermutlich das Gesetz über die Kultuskoncentration ursprünglich in pluralischer Form geschrieben, die Gerichtssprüche in singularischer.

die Kultuskoncentration das „deuteronomische Grundgesetz“ sehen, an welches sich weitere Gesetze und zwar zunächst die Gerichtssprüche anschlossen. Diese Sammlung lag sowohl dem Redaktor der Aeltestenquelle, als auch Sg vor, welche beide diese Sammlung in verschiedener Weise bearbeiteten. Das Grundgesetz und die Gerichtssprüche zusammen können also als die „deuteronomische Grundsammlung“ bezeichnet werden.

Nachdem wir so die Entstehung der Gesetzsammlung des Pl bis in ihre Anfänge zurückzuverfolgen versucht haben, müssen wir auch die Gesetzsammlung des Sg noch einer genaueren Betrachtung unterziehen. Auch Sg hat nach Quellen gearbeitet, doch hat er dieselben weit selbstständiger bearbeitet, als Pl. Dafür zeugt schon der Umstand, dass alle Gesetze des Sg eine ziemlich weitgehende Uebereinstimmung des Wortschatzes zeigen, und dass in allen Gesetzen, auch in dem Grundgesetz die Form der singularischen Anrede hergestellt ist.*) Dennoch haben sich einige Spuren erhalten, aus denen man auch bei Sg auf Benutzung älterer Quellen schliessen kann. Die eine Hauptquelle des Sg, die Grundsammlung, kennen wir bereits. Weiter sagt Sg an einigen Stellen selbst, dass er ältere Quellen benutzt hat, indem er durch die Formel וזה דבר ה״ oder וזה משפט ה״ ihren Wortlaut citierend einführt, 15,2. 18,3. 19,4. Ein weiteres Merkmal der Quellenbenutzung bildet die Bezeichnung des Nächsten als אח oder als רע; gewöhnlich bezeichnet nämlich Sg den Nächsten als אח, so 15,2 in einem Zusatz zu dem Wortlaut einer ausdrücklich citierten Quelle, ferner 15,7 (bis) 9. 11. 12. 19,18. (19). 21,1. 3. (bis) 4. 23,20. 24,14. 25,3. 11. Dagegen findet sich in den Stellen, wo Sg ausdrücklich den Wortlaut älterer Quellen citiert, sowie in einem von ihm der Grundsammlung entlehnten Abschnitt die Bezeichnung רע 13,7. 15,2. 19,4. 5. Man wird

*) Nur 24,6 bildet eine Ausnahme; doch ist es möglich, dass dieser Vers erst von dem Redaktor eingeschoben ist, der ihn einer uns unbekannten Quelle entlehnt haben könnte. In 18,3, wo von העם in der dritten Person gesprochen wird, citiert Sg ein altes Gesetz wörtlich.

danach vermuten dürfen, dass auch sonst, wo sich bei Sg die Bezeichnung des Nächsten als רֵעַ findet, dies daraus zu erklären ist, dass Sg diese Bezeichnung aus älteren Quellen beibehalten hat, so 23,25—26 und 24,10—13. Endlich zeigt auch eine Vergleichung mit dem Bundesbuch, dass Sg Quellen zu Gebote standen, die auch dem Bundesbuche eingefügt sind, cf. darüber genauer unten.

Fassen wir nun die Ergebnisse der litterarkritischen Analyse zusammen, so hat sich uns über die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes folgendes ergeben. An das Grundgesetz, die Forderung der Kultuskoncentration, wurden zunächst die Gerichtsprüche angeschlossen. Diese Grundsammlung wurde sodann in zwei verschiedenen, von einander unabhängigen Bearbeitungen erweitert. Erstens hat der Redaktor der Aeltestensammlung sie mit einigen anderen Quellen vereinigt, cf. S. 68 sq., und diese Sammlung hat Pl noch einmal durch Hinzufügung einiger anderer Gesetzsammlungen erweitert. cf. S. 67. Zweitens hat Sg die Grundsammlung bearbeitet und durch einige teils älteren Quellen entnommene, teils wohl von ihm selbst verfasste Gesetze erweitert. Diese beiden von Pl und Sg hergestellten Gesetzsammlungen sind dann durch einen Redaktor (D^r) miteinander verbunden und um einige wenige andere Gesetze vermehrt worden, wodurch im Wesentlichen unser jetziges Deuteronomium entstanden ist. Doch hat dasselbe noch bis in die exilische, vielleicht sogar noch nachexilische Zeit weitere kleine Zusätze erhalten.

Nachdem wir so versucht haben, die verschiedenen Bestandteile des Deuteronomiums zu scheiden und ein Bild von der allmählichen Entstehung des deuteronomischen Gesetzes aus ihnen zu gewinnen, haben wir weiter zu fragen, ob wir die Zeit der Entstehung der einzelnen Grundsammlungen und ihrer Redaktion ermitteln können. Von den verschiedenen Kritikern wird die Entstehung des Deuteronomiums in die allerverschiedensten Zeiten verlegt; Kleinert verlegt sie in die Ausgänge der Richterzeit (S. 136 sq.),

Eichthal und Vernes in die nachexilische Zeit, die übrigen Kritiker stehen in der Mitte, indem sie das Gesetz unter Hiskia, Manasse, Josia, oder in der nachjosianischen Zeit, aber doch noch vor dem Exil entstanden sein lassen. Die wichtigste und entscheidendste der hier in Betracht kommenden Fragen ist die nach dem Verhältnis von 2 Reg. 22—23 zu unserm Deuteronomium. Doch kann dieselbe nicht befriedigend beantwortet werden, ohne dass zuvor die andere Frage beanwortet wird, wie weit der Bericht der Königsbücher als historische Quelle verwertet werden kann.

Die historische Glaubwürdigkeit dieses Berichtes ist besonders von Horst und Vernes angefochten worden, sodass es am einfachsten sein dürfte, die Begründung, welche sie ihrer Ansicht geben, einer Prüfung zu unterziehen. Zunächst hat Vernes die historische Glaubwürdigkeit des Berichtes von 2 Reg. 22 sq. bei der Besprechung der These Eichthals, dass das Deuteronomium mit der Reform Esra-Nehemias zu verbinden sei, in Zweifel gezogen, aus mehreren Gründen, cf. Vernes S. 27 sq. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass der Bericht deuteronomistisch ist. Da nun die deuteronomistische Bearbeitung der Königsbücher erst im Exil oder besser noch nach demselben anzusetzen sei, so beweise 2 Reg. 22 sq. nur, dass im oder nach dem Exil die Ansicht bestand, dass Josia auf Grund eines unserm Deuteronomium ähnlichen Gesetzes eine Reform vorgenommen habe, aber er könne nicht beweisen, dass diese Ansicht der Wirklichkeit entsprochen habe. Diese Ausführung beweist die Unsicherheit des Bodens, auf welchem sich die Kritik bewegt, sofern durch sie bewiesen wird, dass der Bericht unhistorisch sein k a n n. Er ist aber nicht blos möglicherweise, sondern sicher unhistorisch, so fährt Vernes in seinen Ausführungen fort; denn es sollen nach ihm nicht nur die heidnischen Kulte abgeschafft sein, sondern aller Ihvh-Kultus ausserhalb Jerusalems, — c'est là une idée, qui n' a pu germer, que dans le cerveau d'un fanatique — ou d'un fou! Wenn in unserer Zeit jemand für Frankreich das Edikt erlassen wollte, das künftig nur in

Notre-Dame zu Paris die Messe gelesen werden dürfe, so würde jedermann sagen, er sei wahnsinnig. Ebenso hätten sich die Zeitgenossen Josias zu seiner Reform stellen müssen. — Diese ganze Ausführung scheint mir aber doch äusserst wenig Gewicht zu haben. Wenn in unserer Zeit ein solches Vorgehen als Ausfluss des Wahnsinnes beurteilt werden müsste, so folgt doch keineswegs, dass ein gleiches Vorgehen in einer um mehr als zweitausend Jahre früheren Zeit ebenso beurteilt werden musste, denn beide Zeiten sind doch sehr verschieden. Wir Christen wissen, dass Gott im Geist und in der Wahrheit angebetet sein will, und dass darum die Gottesverehrung nicht an einen einzelnen Ort gebunden werden darf; für Israel war es anders, denn nach der Anschauung Israels war allerdings die Gottesverehrung an die Stätte gebunden, wo Gott sich finden lassen wollte, und das war nicht jeder beliebige Ort. Könnte in der nachexilischen Zeit die Entstehung der Ansicht begriffen werden, dass Ihvh nur in Jerusalem zu verehren sei, und fand man zu jener Zeit das Vorgehen Josias nicht unsinnig, so sieht man nicht ein, warum das in vorexilischer Zeit anders gewesen sein soll.

Mehr Gewicht hat ein anderer Grund, den Vernes anführt, dass nämlich Jeremia von der Kultusreform Josias nichts wisse. „Il ne la mentionne pas, il l'ignore" (S. 30). Aber ganz abgesehen davon, dass ein derartiger Schluss e silentio niemals recht zwingend ist, ist es doch sehr fraglich, ob Jeremia die Kultusreform Josias gar nicht erwähnt. In 3,10 weiss doch Jeremia von einer Bekehrung des Volkes und sagt nur, sie sei nicht בכל לבה כי אם בשקר erfolgt; sollte es wirklich unmöglich sein, dies von der Bekehrung im Jahre 623 zu verstehen? Wenn man nun auch Vernes zugäbe, dass das ganze Buch Jeremia nachexilisch sei, so würde doch nur folgen, dass wir alsdann keinen bestimmten Beweis für die historische Glaubwürdigkeit von 2 Reg. 22—23 haben, aber nicht, dass dieser Bericht wirklich unhistorisch ist. Mithin sind die von Vernes angeführten Beweise im günstigsten Falle nur im stande, zu zeigen,

dass die historische Glaubwürdigkeit von 2 Reg. 22—23 nicht direkt bewiesen werden kann.

Weit mehr Gewicht haben die von Horst entwickelten Gründe. Er nimmt RHR XVII, 13 sq. die Betrachtung auf, dass der Bericht der Königsbücher deuteronomistisch sei, also als nicht zeitgenössischer nicht unbedingte Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen könne. Er giebt zu, dass der Deuteronomist nach Quellen gearbeitet haben könne S. 17, und fragt nun, ob diese Quellen als glaubwürdig gelten können. Er antwortet „nein“, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Als relativ ursprünglich müssen jedenfalls 22,1—2. 23,25. 28—30 gelten. Diesem Rahmen aber widerspricht der eingefügte Bericht über die Kultusreform in einigen Punkten. Nach letzterem nämlich soll Josia bis zu seinem achtzehnten Jahre den Höhenkultus geduldet haben, während er nach 22,2 ganz auf den Wegen seines Vaters David wandelte und weder links noch rechts abwich. — Indessen 22,2 enthält ein allgemeines Urteil über Josia, und dieses dürfte doch zu Recht bestehen, wenn auch die Kultusreform erst im achtzehnten Jahre der Regierung Josias stattgefunden hat. Denn nach der Ansicht des Berichterstatters hat Josia bis zu seinem achtzehnten Regierungsjahre das Gesetzbuch nicht gekannt, seine Duldung des Höhendienstes bis zu diesem Zeitpunkt ist also nicht eine bewusste Abweichung vom rechten Wege, sondern eine Verfehlung, für welche Josia nicht verantwortlich gemacht werden konnte. Sobald er durch die Auffindung des Gesetzbuches den rechten Weg kennen gelernt hat, ist er auch entschlossen, auf demselben zu wandeln. So lässt sich das anerkennende Gesamturteil über ihn in 22,2 wohl verstehen. Ferner macht Horst auf den Widerspruch zwischen 22,19, wonach Josia im Frieden sterben soll, und 23,29—30, wonach er in der Schlacht gefallen ist, aufmerksam und folgert aus ihm, dass die Partieen über die Auffindung des Gesetzbuches sekundär sind; es darf aber nur gefolgert werden, dass das Wort der Hulda über Josia sekundär ist, während das Uebrige sehr wohl als auf glaubwürdigen Quellen beruhend

angesehen werden kann. 2) Auch an sich betrachtet enthält der Bericht über die Kultusreform nach Horst manches Unhistorische. Nach 23,15. 18 sq. hat sich die Reform auch auf das Gebiet des Nordreiches erstreckt, über welches doch Josia gar keine Gewalt hatte. V. 16—18 wird ferner von einem Prophetengrabe erzählt. Dieser Passus bezieht sich zurück auf 1 Reg. 12 sq; es muss nun zugegeben werden, dass diese ganze Geschichte eine Legende ist, und darum müssen auch 2 Reg. 23,16—18 als unhistorisch gelten. — Auch dies gilt wiederum nur für diesen einen Abschnitt, und es darf daraus nichts gegen die historische Glaubwürdigkeit des ganzen Berichtes über die Kultusreform gefolgert werden. Ferner bemerkt Horst, dass Hulda in ihrem Spruche die Drohung über Juda ganz bestimmt und nicht bedingungsweise ausspreche, 22,15 sq., was sich nur aus einer Zeit erkläre, in welcher man das Gericht bereits erfahren hatte, d. h. aus exilischer oder nachexilischer Zeit. — Aber dies beweist wiederum nur die Unglaubwürdigkeit dieses Einen Abschnittes. Somit müssen als unhistorisch nur 2 Reg. 22,15—20. 23,15—20 und ebenso auch 23,26—27, welche mit 22,16—17 zusammengehören, ausgeschieden werden. 3) So bleibt als Grund gegen die Historicität des ganzen Berichtes nur der eine übrig, dass es höchst auffällig sei, dass das ganze Volk sich plötzlich umwandte und alle ihm lieb gewordenen Kultusstätten verunreinigte, 23,1—3. Es ist aber zu beachten, dass es hier nicht heisst, dass das Volk die Höhen verunreinigte, sondern dass nur gesagt wird, das Volk trat in den Bund und verpflichtete sich, fortan den Vorschriften des Gesetzbuches zu folgen. Dass das Volk dies wirklich gethan habe, wird nicht erzählt, sondern nur von dem König wird dies berichtet. Auffällig ist also nur, dass das Volk sich bereit erklärt, fortan den Höhenkultus aufzugeben. M. E. ist nun dies Verhalten des Volkes gar nicht so unbegreiflich, wenn man sich die Situation vergegenwärtigt. Es ist ein Gesetzbuch gefunden, welches Gebote Ihvh's enthält. Der König selbst ist aufs tiefste ergriffen, weil er erkennt, dass Ihvh's Zorn schwer auf dem

Volke lasten muss, das sein Gesetz nicht beachtet. Er hat Ihvh wegen dieses Buches befragen lassen und hat jedenfalls eine Antwort erhalten des Inhaltes, „dass Ihvh davon absehen wolle, Juda für die bisherige Nichterfüllung der Gebote . . . . . zu züchtigen, wenn man in Zukunft genau auf seinen Willen achten wolle", (Stade I, 652 sq.). Unter dem Eindruck dieser Antwort wird das Volk gestanden haben, als der König es aufforderte, in den Bund einzutreten; es schien das einzige Mittel zu sein, den Zorn Ihvh's abzuwenden. Es ist nicht auffällig, dass das Volk in einem solchen Augenblick sofort sich bereit erklärt, dem Gesetz zu folgen, ohne sich klar zu machen, wie tief dieses Gelübde in die alltäglichen Gewohnheiten eingriff, wie schwer es zu halten, — auffällig wäre es nur, wenn diese unter dem gewaltigen Eindruck der Tagesereignisse zu stande gekommene Bekehrung eine wirkliche, innere Umwandlung gewesen wäre; das aber ist nicht der Fall gewesen, wie wir aus Jer. 3,10 wissen, und das behauptet auch 2 Reg. 23,1–3 nicht. So lässt sich gegen den Bericht über die Kultusreform des Josia, abgesehen von den oben angegebenen Stellen, nichts einwenden; vielmehr darf angenommen werden, dass er, wenn auch erst später niedergeschrieben, doch auf glaubwürdiger Ueberlieferung beruht.

Fragen wir nun, was das für ein Gesetzbuch ist, welches die Grundlage dieser Reform gebildet hat, so geht die gewöhnliche Annahme dahin, dass es mit unserm Deuteronomium oder wenigstens mit dem Kern desselben identisch sei. Den Beweis dafür zu wiederholen, würde hier überflüssig sein, wenn sich damit nicht zugleich die Frage genauer beantworten liesse, in welcher Phase seiner Entstehung sich damals das Deuteronomium befand; hier ist nun folgendes zu bemerken:

1) In 2 Reg. 23,21 sq. wird berichtet, dass im Jahre 623 ein Passah gefeiert wurde, wie nie zuvor, „sondern erst im achtzehnten Jahre des Josia wurde Ihvh dieses Passah zu Jerusalem gefeiert." Fragen wir, was das Neue an dieser Passahfeier ist, so scheint der Deuteronomist,

welcher von ihr berichtet, keine rechte Vorstellung davon gehabt zu haben; denn ausdrücklich hebt er nirgends hervor, was das Neue gewesen ist. Doch verrät es der keineswegs betonte Zusatz בירושלים (v. 23); nach v. 21 müssen wir annehmen, dass das ganze Volk (כל־העם) an dieser Passahfeier in Jerusalem beteiligt war. Nun besteht gerade darin das Neue der deuteronomischen Vorschrift 16,1—2. 5—7, dass das Passah nicht in den einzelnen Ortschaften, sondern von dem ganzen Volk gemeinsam in Jerusalem gefeiert werden sollte. Da dieses Gesetz dem Sg angehört, so dürfte zu folgern sein, dass die Gesetzsammlung des Sg in dem von Hilkia gefundenen Gesetzbuch enthalten war. — Nach 2 Reg. 23,8a und 9 (v. 8b unterbricht den Zusammenhang der Stelle und dürfte daher späterer Zusatz sein) verloren die Höhenpriester ihr Priesteramt, doch assen sie fortan „inmitten ihrer Brüder“ (d. h. ausserhalb Jerusalems?) die מצות (wahrscheinlich מְצָוֹת zu punktieren), d. h. die ihnen durch das Gesetz zugewiesenen Abgaben. Dem liegt zu Grunde das Gesetz des Sg Dt. 18,6. 8.*) 14,28 sq. Also auch hier ergiebt sich, dass in dem Gesetzbuch des Hilkia die Gesetzsammlung des Sg enthalten war. Zur Bestätigung dieser Annahme kann darauf hingewiesen werden, dass der Eindruck, welchen das neue Gesetzbuch auf

---

*) Man nimmt gewöhnlich an, dass Josia in dieser Beziehung der Anordnung des Deuteronomiums nicht folge, weil die Priester zu Jerusalem sich weigerten, mit den früheren Höhenpriestern das Priesteramt zu teilen. Indessen Josia ist sicherlich vielfach auf Widerstand gestossen (besonders wohl bei den Priestern der Höhen) und hat sich doch dadurch nicht abhalten lassen, die Vorschriften des Gesetzbuches zu erfüllen. Sollte er nicht die Macht besessen haben, auch den Widerstand der Priester zu Jerusalem zu überwinden, zumal da das Haupt der jerusalemer Priesterschaft, Hilkia, auf seiner Seite gestanden zu haben scheint? Nach unserer Annahme, dass Dt. 18,7 ein späterer Einschub ist, cf. S. 51 sq., handelt Josia auch hier genau nach dem Gesetz. Der Berichterstatter freilich, der vermutlich das Deuteronomium bereits mit jenem Zusatz kannte, musste das Vorgehen des Königs so darstellen, als sei er in dieser Beziehung dem Gesetz nicht nachgekommen.

den König macht, 2 Reg. 22,11 sq., sich besonders leicht erklärt, wenn in ihm die von Sg dem Gesetz beigefügte Fluchrede (Dt. 28 in seiner Grundlage) stand. Auch die Bezeichnung des Buches als ספר התורה, 2 Reg. 22,8. 11 entspricht der Bezeichnung, welche Sg ihm gegeben hat, Dt. 31,9. 24.

2) Wenn in 2 Reg. 23,4 *) berichtet wird, dass der König die Geräte, die für Baal und die Aschera und das ganze Heer des Himmels angefertigt waren, aus dem Tempel hinausschaffen liess, so lässt sich diese Bestimmung allerdings auch aus Sg Dt. 13 erklären; doch ist es immerhin beachtenswert, dass das Verbot, dem Heere des Himmels zu dienen, sich nur in der Bearbeitung desselben Gesetzes durch den Redaktor der Aeltestenquelle ausdrücklich findet, 17,3. In derselben Stelle wird auch verboten, der Sonne und dem Mond zu dienen; danach dürfte sich auch 2 Reg. 23,5 am ehesten erklären, wenn die Aeltestenquelle in dem Gesetzbuch des Josia bereits Aufnahme gefunden hatte. Dann muss in ihm aber auch schon die ganze Gesetzsammlung des Pl enthalten gewesen sein, weil die Aeltestenquelle nur als Teil dieser Sammlung des Pl mit Sg verbunden wurde. Dazu stimmt es denn auch, dass den Massnahmen Josias auch Gesetze zu Grunde liegen, die erst durch Pl in das Deuteronomium gekommen sind; so liegt, wenn Josia nach 2 Reg. 23,6 cf. v. 14 die Aschere aus dem Tempel Ihvh's entfernen lässt, Dt. 16,21 zu Grunde; wenn er die Behausungen der Geweihten abbricht, 2 Reg. 23,7, so ist dies durch Dt. 23,18 veranlasst,

*) Wenn 2 Reg. 23,4aβ—5 ein späterer Zusatz sein sollte, wie vielfach angenommen wird, so würde damit doch noch nicht entschieden sein, dass der Inhalt dieser Verse unhistorisch ist. Wäre dies jedoch der Fall, und würden dadurch die aus diesen Versen gezogenen Schlüsse hinfällig, so bliebe doch die Wahrscheinlichkeit bestehen, dass die Reform des Josia die ganze Sammlung des Pl zur Grundlage hat, da, wie gleich gezeigt werden wird, die Massnahmen des Königs Bestimmungen voraussetzen, welche erst durch Pl aufgenommen sein dürften.

und wenn er nach 2 Reg. 23,10 das Thal Hinnom verunreinigt und den Molochdienst aufhebt, so dürfte Dt. 18,10 ihm dazu die Anregung gegeben haben.

Somit ergiebt sich, dass das der josianischen Reform zu Grunde liegende Gesetz die Sammlungen des Sg und Pl umfasste, dass es also das Deuteronomium in der durch D^r hergestellten Form gewesen ist. Da, wie wir gesehen haben, D^r das Deuteronomium wesentlich in der Form hergestellt hat, in welcher wir es noch jetzt besitzen, (denn nachher sind nur noch wenige Zusätze zu seiner Arbeit gemacht), so haben wir als untere Grenze für die Entstehung unseres Deuteronomiums das Jahr 623 anzusehen. Da sich uns aber ferner ergeben hat, dass das Deuteronomium das Ergebnis eines längeren schriftstellerischen Prozesses ist, an welchem mehrere Schriftsteller beteiligt waren, so würde das völlige Unbekanntsein des Deuteronomiums vor 623 unbegreiflich sein, wenn der Abschluss dieses Prozesses unmittelbar vor dem Jahre 623 anzusetzen wäre. Mithin müssen wir die Arbeit des D^r in eine frühere Zeit verlegen, sodass der Bericht der Königsbücher, Hilkia habe das Gesetzbuch zufällig gefunden, wohl historisch glaubwürdig sein dürfte. Wir dürfen also annehmen, dass D^r seine Arbeit im Tempel niedergelegt hat, vermutlich, weil die Zeit, in welcher er schrieb, für die Veröffentlichung seiner Arbeit nicht geeignet erschien. Vielleicht hat ihn dann der Tod überrascht, ehe die geeignete Zeit eintrat, sodass die Arbeit unbekannt blieb.

Zur Bestimmung der Entstehungszeit kommt ferner der Bericht über die von Hiskia versuchte Reform, 2 Reg. 18,3—6, in Betracht. Wenn hier dem Hiskia die Beobachtung der Gebote Ihvh's nachgerühmt wird, so wird auch angenommen werden müssen, dass nach der Meinung des Erzählers das Motiv der Kultusreform, von welcher v. 4 berichtet, der Gehorsam gegen Ihvh's Gesetz, also gegen das Deuteronomium war. Aber hieraus folgt nicht, dass damals das Deuteronomium wirklich schon bestand, sondern nur, dass dies nach der Ansicht des Verfassers von 2 Reg.

18,3–6 der Fall war*). Doch lässt 2 Reg. 18,22 den wirklichen Sachverhalt erschliessen. Die Massregel des Hiskia erscheint hier als eine willkürliche, also als eine nicht durch ein Gesetz Ihvh's geforderte, cf. Kuenen I, 1, 205. Danach hat das Deuteronomium zu der Zeit, als Hiskia seine Reform unternahm (nach 2 Reg. 18,22 vor dem Jahre 701, wenn Hiskia wirklich die Aufhebung der Höhen angeordnet hat (cf. unten), andernfalls ist 2 Reg. 18,22 unhistorisch), noch nicht existiert, oder war doch gänzlich unbekannt.

Die Untersuchung über die Entstehungszeit des Deuteronomiums muss aber auch noch nach andern Seiten hin geführt werden. Die Gesetzsammlungen des Pl und Sg sind zwar formell in die Zeit Mosis verlegt, aber es lässt sich nicht verkennen, und wird auch kaum von jemandem in Abrede gestellt, dass die Gesetze sich nicht auf den Zustand des Volkes zur Zeit des Wüstenzuges oder zur Zeit seines Aufenthaltes im Lande Moab beziehen, sondern dass sie einen Zustand des Volkes im Auge haben, in welchem dasselbe im Lande Kanaan wohnt. Es wird nun unsere Aufgabe sein, diese von den Gesetzsammlungen vorausgesetzten Zustände des Volkes daraufhin zu untersuchen, ob sie auf eine bestimmte Abfassungszeit führen. Hierbei müssen wir jede der beiden Hauptsammlungen für sich allein prüfen.

1) Was Sg betrifft, so wird in seinem Gesetz das Volk angeredet, und zwar hat man unwillkürlich den Eindruck, dass er das ganze Volk, und nicht nur einen Teil anredet. In dem Gesetze über die Kultuskoncentration wird die Verlegung des Kultus an den Ort gefordert, den Ihvh in „einem der Stämme“ erwählen wird (12,14), unter diesem Stamm ist der Stamm Benjamin gemeint, also ein Stamm des Südreiches. Würde nun der Ausdruck, welchen Sg wählt, wohl recht am Platze sein, wenn das Gesetz sich

*) Darum kann auch aus 2 Reg. 14,6 und andern deuteronomistischen Stellen, in denen ein König nach seinem Verhalten zum Gesetz beurteilt wird, kein Schluss auf die Zeit der Entstehung des Deuteronomiums gezogen werden.

an ein Reich wendete, welches überhaupt nur zwei Stämme Israels umfasst, und dem ein anderes zehn Stämme umfassendes gegenübersteht? Man wird zugeben müssen, dass die Ausdrucksweise des Verfassers den Eindruck erweckt, dass er zu einer Zeit schreibt, in welcher Israel ein einheitliches Ganze bildet, also in einer Zeit, in welcher die Reichsteilung entweder noch nicht, oder nicht mehr besteht. Deutlich setzt nun der Verfasser eine Zeit voraus, in welcher Israel von verhältnismässig engen Grenzen umschlossen war. In 12,20 sq. wird für den Fall, dass Ihvh das Gebiet erweitert, sodass Jerusalem zu entfernt ist, als dass man jedes Tier zur Schlachtung dahin bringen könnte, die Erlaubnis gegeben, es an jedem beliebigen Orte zu schlachten. Für die Zeit, in der der Verfasser schreibt, gilt diese Erlaubnis noch nicht, es muss also damals möglich gewesen sein, zu jeder Schlachtung nach Jerusalem zu gehen, das Land muss also ziemlich enge Grenzen gehabt haben. Das würde eher auf die Zeit nach 722 führen, also auf die Zeit, wo Gesamtisrael durch das Südreich repräsentiert wurde, als auf die Zeit der ersten Könige. Das wird vollends klar aus 19,8. Hier wird nämlich bestimmt, dass drei weitere Freistädte eingerichtet werden sollen, wenn Ihvh Israel das ganze Land giebt, das er zu geben verheissen hat. In der älteren Königszeit aber hatte Israel dies ganze Land in Besitz, namentlich zur Zeit Davids und Salomos, sodass ein Verfasser zu dieser Zeit wohl kaum 19,8 schreiben konnte. So werden wir durch die in Sg vorausgesetzten politischen Verhältnisse mit Notwendigkeit in die Zeit nach 722 geführt. Dass Sg die Ausrottung der Kanaaniter so nachdrücklich fordert, widerspricht dem nicht, wie z. B. Kleinert S. 83 behauptet. Wenn man beachtet, dass Sg sein Gesetz in der Form einer Mosesrede geschrieben hat, es also in eine sehr frühe Zeit zurückverlegt, so wird man es wohl begreiflich finden, dass er die Forderung, man solle den kanaanitischen Götzendienst ausrotten, in die Form einer Forderung kleidet, man solle die Kanaaniter ausrotten. Uebrigens hat es Reste der kanaanitischen

Urbevölkerung noch bis in die nachexilische Zeit gegeben, Esr. 9,1. Wenn Kleinert Gewicht darauf legt, dass unser Gesetzgeber von Städten der Kanaaniter redet, (20,16; auf 20,19 sq. verweist Kleinert mit Unrecht, denn da ist die Deutung auf Städte der Kanaaniter nicht nötig), so ist darauf zu erwidern, dass es dem Verfasser nicht darauf ankommt, wie man gegen die Städte, sondern wie man gegen die Kanaaniter verfahren soll; dass in diesem Zusammenhang von Städten die Rede ist, ist lediglich durch 20,10—15 veranlasst, wo es sich um Städte auswärtiger Feinde handelt. Ueberdies dürfte auch hier der Ausdruck nur der Einkleidung angehören; cf. Riehm, Stud. u. Krit. 1873, S. 189 sq. Wenn Kleinert ferner behauptet, dass ein Kriegsgesetz aus der Zeit Josias nicht verständlich sei, weil in jener ganzen Periode „Israel froh sein musste, wenn das mächtige Ausland ihnen die Existenz gönnte“, so ist dies nicht richtig, denn im siebenten Jahrhundert war Israel von äusseren Feinden unbehelligt, und wenn Josia es wagen konnte, sich bei Megiddo der starken Heeresmacht der Aegypter entgegenzustellen, so müssen die Streitkräfte Israels doch relativ bedeutende gewesen sein. Warum sollen Eroberungskriege gegen auswärtige Völker für Israel seiner bedrängten Lage wegen unmöglich gewesen sein? Diese Einwendungen können also das oben gewonnene Resultat, dass die politischen Zustände des Reiches, wie sie Sg voraussetzt, auf die Zeit nach 722 führen, nicht widerlegen.

Zu dieser Ansetzung stimmt auch das, was über die religiösen Zustände des Volkes in Sg vorausgesetzt wird, auf das Beste. Es scheint, als habe gerade gegen das Ende des achten Jahrhunderts „in Folge der lebhafteren Berührung mit fremden Völkern und der gefährdeten Lage des Staates ein Einströmen fremder religiöser Anschauungen in die Religion Israels statt gefunden.“ (Stade I, 609). Der Charakter dieser Periode also ist, besonders seit dem Regierungsantritt des Manasse, ein Synkretismus, in welchem die Ihvh-Religion vermischt wurde mit Elementen der

Religionen anderer Völker, „welche ferne, oder welche nahe wohnten"; die dieser Periode eigentümliche Gefahr setzt Sg aufs deutlichste voraus 13,8 Auf dieselbe Periode, wenn auch nicht auf eine ganz bestimmte Zeit innerhalb derselben führt endlich auch die Beobachtung des in den Gesetzen des Sg vorausgesetzten sittlichen Zustandes des Volkes. Immer und immer wieder muss der Gesetzgeber die Verpflichtung einschärfen, den Armen, Witwen und Waisen zu helfen; besonders ausführliche Bestimmungen teilt er über das Zins- und Pfandnehmen mit, vermutlich also lebt er zu einer Zeit, wo gerade in dieser Beziehung viel Anlass zur Klage war. Daneben scheint über ungerechte Behandlung der Armen im Gericht, wie über Ungerechtigkeit überhaupt zu Klagen Anlass gewesen zu sein, 24,17. 16,18–20. Dass dies alles auf die Zeit um 700 passt, braucht nicht erst näher nachgewiesen zu werden.

2) Was die Gesetzsammlung des Pl betrifft, so finden sich in ihr keine Spuren, aus welchen wir mit einiger Sicherheit auf die in ihr vorausgesetzte politische Lage schliessen könnten. Anders ist es mit den vorausgesetzten religiösen und sittlichen Zuständen des Volkes. Was die religiösen Verhältnisse betrifft, so hat Pl eine Reihe von Gesetzen mitgeteilt, in welchen gegen den altisraelitischen Kultus polemisiert wird, 16,21–22 (z. T. auch 18,10–12a). Er identificiert denselben, wie sich aus 12,2 ergiebt, mit dem kanaanitischen Kultus, und wie es scheint nicht ganz mit Unrecht. Denn dieser Kultus scheint vielfach mit Unsittlichkeit verbunden gewesen zu sein, 23,18. 19. Gleichzeitig polemisiert Pl aber auch auf das deutlichste gegen neu eindringende Kultusarten, so gegen den Molochsdienst 18,10a und den Gestirndienst 17,3, welche beide seit der Regierungszeit Manasses mehr und mehr Eingang beim Volk fanden. Wir müssen also Pl, und z. T. auch bereits die in seiner Sammlung vereinigten Quellen in die Zeit nach dem Regierungsantritt des Manasse verlegen. Was die sittlichen Zustände angeht, so fehlen in der Gesetzsammlung des Pl zwar Hinweise auf die beiden Haupt-

schäden der Zeit, Ungerechtigkeit im Gericht und Bedrückung der Armen, so gut wie ganz. Doch wird in 25,13–16 vorausgesetzt, dass im Handel und Wandel Missbräuche bestehen, welche auch durch Am. 8,5, Mich. 6,11 als besondere Schäden der Zeit von 750 an bis in die Regierungszeit Manasses hinein erwähnt werden. Danach also dürfen wir Pl wohl nicht vor Manasse ansetzen. Hiermit haben wir für D[r] einen terminus a quo gefunden. Derselbe kann nicht vor der Regierung Manasses geschrieben haben; aber auch nicht wohl nach derselben, da, wie wir bereits oben S. 81 gefunden haben, seine Arbeit vermutlich längere Zeit vor dem Jahre 623 abgeschlossen war.

Für die Untersuchung der Entstehungszeit des Deuteronomiums und seiner Quellen kommt endlich auch sein Verhältnis zu andern Schriften in Betracht. Da wir es im Rahmen dieser Untersuchung nur mit der Entstehung des deuteronomischen Gesetzes zu thun haben, so dürfen wir hier von dem Verhältnis der Einleitungs- und Schlussreden des Sg und Pl zu den Quellen J und E absehen (cf. darüber Rahm. des Deut. S. 21 sq.). Dagegen haben wir vor allen Dingen das Verhältnis von Dt. 12—26 zu den in JE enthaltenen Gesetzen zu untersuchen. Dabei kommen in Betracht der Dekalog, das Bundesbuch und die Gesetze von Ex. 34. Von einer Untersuchung des Verhältnisses von Deuteronomium einerseits und Heiligkeitsgesetz und Priesterkodex andererseits glaube ich absehen zu dürfen, da die zuletzt genannten Gesetze mit ziemlicher Sicherheit für nachdeuteronomisch gehalten werden dürfen, also für die Entstehung des Deuteronomiums nicht in Betracht kommen können.

Was das Verhältnis des Deuteronomiums zum Dekalog anlangt, so ist bereits oben S. 9 sq. der Versuch Schultz's, das ganze Deuteronomium als eine sich an den Dekalog anschliessende Auslegung desselben zu begreifen, abgewiesen worden. Aber auch sonst ist oft behauptet worden, dass das Deuteronomium den Dekalog voraussetze. Diese Behauptung lässt sich, was Dt. 12—26 betrifft, nicht begründen.

Der Dekalog ist in der Form, in welcher wir ihn besitzen, nachdeuteronomisch (cf. Meisner, der Dekalog, Halle 1893), wahrscheinlich eine von D^r bearbeitete Zusammenfassung prophetischer Forderungen, (cf. Rahm. des Deut. S. 53). Eine Bekanntschaft mit dem „Urdekalog" lässt sich für Sg und Pl nicht nachweisen; 24,16 scheint sie sogar auszuschliessen. Im Uebrigen kann zwar der Dekalog als Grundlage für einzelne Gesetze betrachtet werden, so z. B. Gebot I*) für Dt. 13,2—18. 17,2—7, Gebot V für Dt. 21,18—21, Gebot VI für Dt. 19,1—13 u. s. w.; aber ebensogut und noch besser kann der Dekalog als Zusammenfassung der betreffenden Gesetze des Deuteronomiums betrachtet werden, nur dass er aus ihnen allein nicht entstanden sein kann, (zu Gebot II fehlt z. B. das entsprechende Gesetz im Deuteronomium). Die Stelle 22,7 kann für eine Bekanntschaft des Sg mit dem Dekalog nicht angeführt weiden, da nach unserer Annahme (cf. Tabelle S. 43 sq. Nr. 3 und 24) 22,7b von demselben Redaktor eingefügt ist, der den Urdekalog bearbeitet hat. Also nur für D^r lässt sich die Bekanntschaft mit dem Dekalog wahrscheinlich machen; das würde darauf führen, dass D^r nicht vor der Zeit Manasses geschrieben hat, wenn die Ansetzung des Dekalogs in dieser Zeit sicher zu begründen wäre, cf. Kueuen I, 1. S. 233.

Als wörtliche Parallelen zum Bundesbuch oder zu Ex. 34 fanden wir im Deuteronomium folgende Stellen: 14,21b. 15,16—17a. 16,3—4. 16. 19. 19,21. Diese Stellen sind also von dem Bundesbuch oder Ex. 34 direkt abhängig. Aber sie gehören, wie wir oben S. 44 sq. 60 fanden, einem Redaktor an, vermutlich dem der JE mit D verband. Von diesen Stellen dürfen wir also absehen. Im Uebrigen finden sich keine wörtlichen Berührungen, wohl aber eine Anzahl inhaltlicher, aus denen man zunächst den Schluss zu ziehen geneigt ist, dass das Deuteronomium das Bundes-

---

*) Ich citiere die Gebote nach der von Meisner (der Dekalog, S. 9) versuchten Rekonstruktion des Urdekalogs, der er allerdings keine Daseinsberechtigung einräumen will.

buch bereits kenne. Es wird sich aber empfehlen, diese Berührungen nicht einfach sämtlich der Reihe nach aufzuzählen, sondern die Parallelen einer jeden einzelnen Quelle des Deuteronomiums mit dem Bundesbuch oder Ex. 34 einzeln zu behandeln. Hier zeigt sich denn, dass das deuteronomische Grundgesetz und die Grundsammlung dem Bundesbuch gegenüber völlig selbständig sind. Eine Ausnahme scheint hier nur 19,1—7 zu bilden, verglichen mit Ex. 21,13. Indessen in 19,1—7 wird die Einrichtung dreier Freistädte gefordert, an welche das Asylrecht gebunden ist, ohne dass sich in ihnen ein Altar befindet, während in Ex. 21,13 sq. das Asylrecht an den Altar Ihvh's gebunden ist. Ueberdies ist es fraglich, ob Ex. 21,13—14 nicht erst nachträglich in das Bundesbuch aufgenommen sind, cf. Staerk S. 38. Eine Bekanntschaft der Grundsammlung des Deuteronomiums mit dem Bundesbuch lässt sich also nicht beweisen.

Innerhalb der Aeltestenquelle aber finden sich einige Stellen, welche im Bundesbuch Parallelen haben. Von 19,1—7. 11—13 müssen wir freilich aus den oben angeführten Gründen auch hier absehen. Dagegen ist 22,28 sq. parallel zu Ex. 22,15—16, und ebenso 24,7 zu Ex. 21,16*). Was die erstere Stelle betrifft, so scheint zunächst das Gesetz der Aeltestenquelle eine erweiternde Bearbeitung von Ex. 22,15 zu sein, durch welche die Grundlage noch ziemlich deutlich hindurchschimmert. Wäre dies aber so, so dürfte man erwarten, dass der Bearbeiter den Vers Ex. 22,16 nicht gänzlich übergangen haben würde. Was 24,7 betrifft, so kann dieser Vers nicht unabhängig von Ex. 21,16 gedacht werden. Man würde danach anzunehmen geneigt sein, dass der Verfasser der Aeltestenquelle das Bundesbuch bereits kannte. Indessen, warum hat er dann die mit Ex. 21,16 so verwandten Verse 12. 15. 17 unberücksichtigt

---

*) Dagegen Dt. 21,18—21 als Parallele zu Ex. 21,15. 17 und Dt. 17,2—7 als Parallele zu Ex. 22,1 sq. anzusehen (cf. Baentsch, d. Bundesbuch, Halle 1892) ist nicht genügend gerechtfertigt.

gelassen? Wie sollte es überhaupt erklärt werden, dass der Bearbeiter nur diese zwei Verse des Bundesbuches, Ex. 22,15. 21,16, allenfalls auch noch Ex. 21,13 sq., und sonst nichts von dem Bundesbuch benutzt hat? Dass in der Aeltestenquelle das Bundesbuch bereits benutzt sei, lässt sich danach nicht beweisen. Aber auch das umgekehrte Verhältniss ist schwerlich anzunehmen; denn hätte der Verfasser des Bundesbuches oder der der einen oder andern Quelle desselben die Aeltestenquelle gekannt, so bleibt es wiederum unerklärlich, warum er gerade nur diese wenigen Sätze dieser Quelle berücksichtigt hätte. Die Annahme Staerks, dass dies nur ein Schein sei, dass vielmehr sowohl das Deuteronomium als auch das Bundesbuch fragmentarisch überliefert sei, und dass sie ursprünglich in weitgehendem Masse miteinander übereingestimmt hätten, ist nicht hinreichend begründet. So bleibt nur die Erklärung übrig, dass der Redaktor der Aeltestenquelle ebenso wie der Verfasser des Bundesbuches oder die Verfasser der Quellen des letzteren in gleicher Weise einzelne Bestimmungen des Gewohnheitsrechtes (die vielleicht bereits schriftlich fixiert vorlagen, aber noch nicht in Sammlungen vereinigt waren) aufnahmen, ohne voneinander abhängig zu sein. Nur so lässt es sich befriedigend erklären, dass beide in einzelnen Bestimmungen eine Verwandtschaft zeigen und doch andererseits keiner die Sammlung des Andern als Quelle verwertet zu haben scheint. Daraus folgt aber, dass die Entstehung der Aeltestenquelle und die der Quellen des Bundesbuches wahrscheinlich in ungefähr dieselbe Zeit verlegt werden müssen. Zu den Kriegsgesetzen, den Thoëbhasprüchen,*) sowie zu den Sprüchen 23,1—4 und 18 fehlt im Bundesbuche jede Parallele. Hiernach darf als wahrscheinlich angenommen werden, dass die Gesetzsammlung des Pl von dem Bundesbuch völlig unabhängig ist (cf. Rahm. d. Deut. S. 25 sq.)

---

*) Auch Dt. 18,10 kann nicht wohl als Bearbeitung von Ex. 22,17 betrachtet werden.

Ganz anders verhält es sich dem ersten Eindruck nach mit den Berührungen zwischen Sg und dem Bundesbuche, sowie den Gesetzen von Ex. 34. Hier kommt zunächst die Kultusgesetzgebung des Sg in Betracht. Staerk hat zu zeigen versucht, dass die Gesetze, welche Sg über den Kultus mitteilt, nichts als „eine breite Ausführung“ oder „Umprägung“ des „Dekalogs von E1“) Ex. (22,27—28. 23,10—16) seien (S. 51). Sehen wir davon ab, ob die Bezeichnung „Dekalog“ gerechtfertigt ist (ich glaube, dass dies nicht der Fall ist), so lässt sich allerdings nicht verkennen, dass fast die gesamte Kultusgesetzgebung des Sg in dem Bundesbuche ihre Parallele hat. Aber ist darum die Kultusgesetzgebung des Deuteronomiums als Erweiterung der des Bundesbuches zu betrachten, und ist der Schluss berechtigt, dass Sg das Bundesbuch gekannt habe? Ich glaube nicht. Denn die Festgesetzgebung des Sg weiss nichts von einem Mazzothfest, die des Bundesbuches dagegen nichts von dem Passahfest. Auch sind die Namen der Feste bei Sg ganz andere, als im Bundesbuche. Wir müssen über 16,3—4. 16 anders urteilen, als Staerk,*) der zwar auch 16,3—4 aus dem Zusammenhang von 16,1—7 lösen will, aber sie dennoch als ursprünglich betrachtet (sie hätten ursprünglich hinter v. 7 gestanden; — aber warum hat man sie dann dort nicht stehen lassen?), und können uns darum seiner Ansicht nicht anschliessen.

Während aber so einerseits zwischen dem Kultusgesetz des Bundesbuches und dem des Sg (abgesehen davon, dass drei jährliche Feste gefordert werden, und dass die Abgabe von den Erträgnissen des Feldes und von den Erstlingen des Viehes bei beiden gefordert wird, beides wohl auf Grund der vorausgesetzten gemeinsamen Kultussitte) eine Verwandtschaft nicht nachgewiesen werden kann, scheint mir die Festgesetzgebung des Sg in der allerengsten Beziehung zu der des J (Ex. 34) zu stehen. Der Beweis für diese Behauptung ist allerdings nicht leicht zu führen, da Ex. 34

*) Cf. Staerk, d. Deuteronomium, S. 11 sq. u. 101.

mannigfach bearbeitet ist. Einige Uebereinstimmung herrscht unter den Kritikern darin, dass sie alle eine deuteronomistische Bearbeitung annehmen, zu der v. 11—16*) und v. 24 gehören, von denen höchstens eine Grundlage für ursprünglich gehalten wird. Vergleicht man nun das, was übrig bleibt, v. 17—23 und v. 25—26 mit der entsprechenden Festgesetzgebung des Bundesbuches, so zeigt sich, dass sie in einigen Sätzen wörtlich übereinstimmen, in anderen dagegen nicht. Diese Thatsache bildet ein Problem, dessen Lösung wahrscheinlich darin besteht, dass beide Gesetze mit einander ausgeglichen wurden, wie auch Dt. 16 mit ihnen ausgeglichen worden ist, ob von JE oder von R^d, lasse ich dahingestellt; letzteres ist mir wahrscheinlicher. Obige Behauptung enthält zweierlei, nämlich, dass der Text des Bundesbuches nach Ex. 34, ebenso aber auch der Text von Ex. 34 nach dem des Bundesbuches erweitert wurde. Das erstere wird allgemein zugegeben, denn Ex. 23,17—19 sind nach v. 14—16 überflüssig und z. T. störend. Ebenso dürften aber auch in Ex. 34 die v. 18 und 21 als Zusätze anzusehen sein, welche durch die Parallelen in Ex. 23 veranlasst sind. Die Begründung dieser Annahme ist folgende: v. 18 fordert ein siebentägiges Mazzothfest, dagegen in v. 25 ist von einem Passahfest die Rede. Die Aenderung des חג הפסח in חגי ist zu wenig begründet; denn man kann wohl verstehen, warum die betreffenden Worte bei ihrer Aufnahme in Ex. 23 verändert wurden, da Ex. 23 ein Passahfest nicht erwähnte, dagegen ist schwer einzusehen, warum ein ursprüngliches חגי in Ex. 34 in חג הפסח verändert sein sollte, wenn in v. 18 das Mazzothfest mit Namen genannt war. Ist v. 18 aber auszuscheiden, so fordert J nach v. 20b ein Erscheinen vor Ihvh an einem Feste, an welchem nach v. 19—20a die Erstgeburten des Viehes dargebracht wurden, und dann begreift sich die Benennung חג הפסח sehr leicht. Ueberdies empfiehlt sich die Streichung des v. 18 auch darum, weil der Uebergang von v. 18 auf

* Nur über v. 14 sq. sind die Ansichten geteilt.

v. 19 äusserst abrupt ist. Was sodann den v. 21 betrifft, so ist seine Stellung inmitten der Bestimmungen über die drei jährlichen Hauptfeste höchst auffällig, sodass man bereits öfter angenommen hat, der Vers sei auszuscheiden. Demnach bleiben als ursprünglich in Ex. 34 übrig v. 17. 19—20. 22—23. 25—26. Sehen wir nun von v. 17 und 26 ab, die für die Vergleichung mit dem Festgesetz des Sg nicht in Betracht kommen, so zeigt sich die auffälligste Aehnlichkeit zwischen J und Sg: J fordert die drei Feste פסח, שבעות und ein Erntefest am Ende des Jahres, אסיף, dieselben Feste fordert Sg, nur dass er das letzte סכות nennt; beide teilen übereinstimmend nähere Verordnungen über das Passah mit Ex. 34,25. Dt. 16,7 (die Feier muss am Morgen beendet sein), und beiden ist der Unterschied von dem Bundesbuch gemeinsam, dass sie nichts von einem Mazzothfest wissen. Danach scheint Sg das Kultusgesetz des Bundesbuches nicht gekannt zu haben, wohl aber das des J.

Bekanntschaft des Sg mit dem Bundesbuche lässt sich auch daraus nicht beweisen, dass beide einige Humanitätsgesetze gemeinsam haben, nämlich Dt. 15,12 sq. cf. Ex. 21,1 sq., Dt. 23,20—21 cf. Ex. 22,24, und Dt. 24,10—13 cf. Ex. 22,25—26*). Aus diesen drei Parallelen auf eine Bekanntschaft des Sg mit dem Bundesbuch zu schliessen, ist schon darum bedenklich, weil diesen wenigen Parallelen in beiden Gesetzsammlungen eine grosse Menge von Gesetzen zur Seite stehen, welche ohne Parallele sind, die Annahme aber, dass die Uebereinstimmung früher weiter ging und für uns nur in Folge der fragmentarischen Ueberlieferung der Samm-

*) Als Parallelen sind ausserdem noch von Baentsch (Bundesbuch S. 104 sq.) geltend gemacht: Dt. 23,17 cf. Ex. 22,20 (הונה), Dt. 24,17 cf. Ex. 23,6 (הטה משפט), Dt. 25,1 cf. Ex. 22,8. 23,7 (הצדיק und הרשיע) und Dt. 25,11 cf. Ex. 21,22. (כי ינצו אנשים). Da die Parallelität sich hier nur auf einzelne Ausdrücke beschränkt, und nicht den Inhalt der Gesetze betrifft, so können diese Stellen nichts beweisen; sie können höchstens ein anderweit gewonnenes Ergebnis bestätigen. Von Dt. 22,1—4 cf. Ex. 23,4—5 ist abgesehen worden, weil Ex. 23,4—5 wahrscheinlich eingeschoben sind.

lungen nicht mehr nachweisbar sei, sich nicht genügend begründen lässt. Ueberdies kann Dt. 15,12 sq. nicht wohl aus Ex. 21,1 sq. entlehnt sein, weil alsdann unerklärlich bliebe, warum Ex. 21,3 sq. nicht berücksichtigt sind. Mir scheint von beiden Verfassern ein älteres Gesetz als gemeinsame Grundlage benutzt zu sein, das in Ex. 21,2 und Dt. 15,12 zunächst wiederholt und sodann in verschiedener Weise ausgeführt ist. Für Dt. 24,10—13 wurde uns oben S. 73 die Benutzung einer älteren Quelle wahrscheinlich; dass aber Ex. 22,25—26 diese Quelle sei, lässt sich nicht beweisen; es folgt dies auch nicht aus der beiden Stellen gemeinsamen eigentümlichen Form שלמה; diese scheinen beide Stellen ihrer gemeinsamen Quelle entnommen zu haben, während der Bearbeiter in Ex. 22,26 das gewöhnlichere שמלה gebraucht. Endlich ist betreffs Dt. 23,20—21 zu beachten, dass der Wortlaut hier von Ex. 22,24 so stark abweicht, dass diese Stelle jedenfalls nicht als Beweis für die Bekanntschaft des Sg mit dem Bundesbuche dienen kann.

Aus alle dem ergiebt sich, dass auch Sg das Bundesbuch noch nicht gekannt zu haben scheint, dass er aber mehrfach dieselben Quellen benutzt, welche auch im Bundesbuch verwertet sind. Man wird daraus folgern dürfen, dass Sg ungefähr gleichzeitig mit dem Bundesbuche, jedenfalls aber nicht allzuviel später, verfasst wurde, d. h. nicht erst kurz vor 623 oder gar noch später. Auch hier wird also unser früheres Ergebnis durchaus bestätigt, zumal, wenn man mit Stadte I, 634 sq. das Bundesbuch in die Zeit Manasses verlegt. (cf. S. 81 sq.)

Zu demselben Ergebnis gelangen wir endlich auch, wenn wir nun noch kurz das Verhältnis des Deuteronomiums zu den prophetischen Schriften des siebenten Jahrhunderts und zu JE^r ins Auge fassen. Da erhebt sich nun zunächst die Frage, hat Jeremia das Deuteronomium gekannt, und hat er es in dem Umfang gekannt, in welchem es nach unserer Annahme im Jahre 623 aufgefunden und veröffentlicht wurde? Nach Jer. 11,1—8 hat Jeremia das Deuteronomium nicht nur gekannt, sondern hat es wenig-

stens zu Anfang auf Geheiss Ihvh's empfohlen (cf. Marti, das erste officielle Bekenntnis, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1892, Heft 1 S. 54 sq.). Dem entsprechend finden wir denn auch bei Jeremia öfters eine Bezugnahme auf das deuteronomische Gesetz im Allgemeinen, und auf einzelne seiner Bestimmungen im Besonderen, so in 3,1 auf Dt. 24,1—4 und in Jer. 34,8 sq. auf Dt. 15,12—18. (zu letzterer Stell cf. Marti in dem soeben citierten Aufsatz S. 69 u. a.). Jeremia nimmt also Bezug sowohl auf eine Stelle des Sg, als auch auf eine des Pl, beide müssen also in dem ihm Bekannten Deuteronomium vereinigt gewesen sein, d. h. er kennt das Deuteronomium bereits in der Form, die es durch D^r erhalten hat. Dafür spricht auch der Umstand, dass seine Sprache viele Berührungen mit der des D^r aufweisst, cf. z. B. die N. 3. 4. 10 u. s. w. der Tabelle S. 43 sq. und Kleinert S. 217 sq.

Gehen wir von Jeremia aus weiter zurück, so hören die Spuren der Bekanntschaft mit dem Deuteronomium auf cf. Kuen. I, 1 S. 173 sq. Dies passt sowohl zu der Annahme, dass das Deuteronomium kurz vor 623 entstanden ist, als auch zu der, dass es unter Manasse fertig gestellt wurde. Für die letztere würde es eine starke Stütze sein, wenn sich sicher nachweisen liesse, dass JE^r von deuteronomischen Kreisen beeinflusst ist, cf. Kuen. I, 1. S. 244 sq., und dass er schon bald nach 6[illegible]0 geschrieben hätte, wie es nach Cornill, S. 81 der Fall ist. Denn nähme man an, das Deuteronomium sei erst zur Zeit Josias verfasst, so würde es gleichzeitig mit der Redaktion von J und E verfasst sein, und JE^r hätte, da er in enger Fühlung mit den deuteronomischen Kreisen steht, sicher von der Ausarbeitung des Deuteronomiums erfahren. Er weiss aber von dem Deuteronomium nichts. Die Annahme deuteronomistischer Beeinflussung bei völliger Unbekanntschaft mit dem Deuteronomium lässt sich nur dann halten, wenn selbst die deuteronomistischen Kreise von der Existenz des Deuteronomiums nichts wussten, weil es entweder verloren gegangen oder überhaupt niemals publiciert war.

Nichts spricht also dagegen, vieles aber dafür, dass das Deuteronomium bereits unter Manasse in der Form hergestellt wurde, in der es unter Josia aufgefunden und publiciert worden ist. Seine Quellen reichen in frühere Zeit zurück, doch scheint das Grundgesetz nicht vor der Kultusreform Hiskias verfasst zu sein, wenn der Bericht 2 Reg. 18,22 glaubwürdig ist, cf. S. 82.

II. Teil.

Biblisch-theologische Untersuchung

über

die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes.

I. Das Grundgesetz, die Forderung der Cultus-concentration.

Unsere litterarkritische Untersuchung hat gezeigt, dass als ältester Bestandteil der Gesetzsammlung des Deuteronomiums ein Gesetz anzusehen ist, welches den beiden in Cap. 12 vorliegenden Bearbeitungen zu Grunde liegt, und welches die Koncentration des gesamten Kultus auf das Eine Heiligtum in Jerusalem fordert. Darüber, dass wirklich Jerusalem der Ort ist, an welchem forthin aller Kultus stattfinden soll, kann nicht wohl gezweifelt werden. Indessen fällt doch der Umstand auf, dass in beiden Bearbeitungen Jerusalem nicht mit Namen genannt wird, sondern als „der Ort“ bezeichnet wird, „den Ihvh erwählt, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen,“ 12,11. 14. Es ist wenig wahrscheinlich, dass das Grundgesetz selbst sich in dieser Beziehung von den Bearbeitungen unterschied, und dass in ihm Jerusalem mit Namen genannt war. Wir würden es leicht begreiflich finden, wenn die Bearbeiter die Formel durch den Namen ersetzten, aber nicht das Umgekehrte. Wahrscheinlich haben sie die von ihnen für allein berechtigt gehaltene Kultusstätte nur darum nicht dem Namen nach, sondern durch eine allgemeine Formel bezeichnet, weil sie sie in dem Grundgesetz bereits so bezeichnet fanden. Dann aber darf man auch annehmen, dass diese Formel für das Volk, an welches das Grundgesetz sich richtet, eine ganz bestimmte Kultusstätte unzweideutig bezeichnete; d. h. die Form des Grundgesetzes setzt eine Bekanntmachung an das Volk voraus, durch welche alle Kultusstätten ausserhalb Jerusalems als solche dargestellt wurden, an denen Ihvh's Name nicht wohnt, an welchen

man also auch Ihvh nicht dienen kann. Die Form des Grundgesetzes scheint also die Forderung der Kultusconcentration als allgemein bekannt vorauszusetzen.

Nun wird uns 2 Reg. 18,4. 22 von einer solchen Bekanntmachung an das Volk in der That berichtet. Die Vermutung liegt also nahe, dass das deuteronomische Grundgesetz nichts ist, als die Wiederholung jenes Ediktes des Königs Hiskia, durch welches die Höhenkulte aufgehoben wurden. Zugleich lässt sich vermuten, dass das in Frage stehende Gesetz nicht erst lange nach der Kultusreform Hiskias verfasst wurde, sondern zu einer Zeit, als jenes Edikt des Hiskia noch allgemein bekannt war, d. h. wahrscheinlich noch zu Lebzeiten des Hiskia. Indessen diese Vermutungen haben die Annahme zur Voraussetzung, dass Hiskia thatsächlich den Höhenkultus aufgehoben habe, wie 2 Reg. 18,4 berichtet; dies ist aber neuerdings angezweifelt worden, von Wellhausen, Stade und Smend. Ehe wir also unsern Vermutungen einige Wahrscheinlichkeit beimessen dürfen, müssen wir uns mit der Frage beschäftigen, ob der Bericht von der Abschaffung des Höhenkultus durch Hiskia Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen kann.

Zunächst macht Smend S. 269 geltend, dass, wenn es noch zur Zeit Josias von Salomo errichtete Höhen gab (2 Reg. 23,13), diese nicht schon von Hiskia zerstört sein können. Indessen, dieser Schluss ist, wie auch Smend, nach der Form seines Ausdruckes zu schliessen, zugiebt, nicht zwingend. Denn wenn Manasse diese Höhen erneuerte, so waren es doch keine neuen, sondern die alten, welche nur eine Zeit lang ausser Gebrauch gewesen waren. Wenn Stade I, 607 behauptet, Hiskia könne die Höhen nicht abgeschafft haben, und zur Begründung auch darauf hinweist, dass 2 Reg. 18,4a aus syntactischen Gründen ein späterer Einschub sei, so legt er dem doch keine grosse Bedeutung bei, da er die abstrakte Möglichkeit nicht leugnet, dass trotzdem der Vers auf Grund guter Ueberlieferung geschrieben sein könnte. Wellhausen (Prol.[3] S. 48) sagt zur Begründung der Unglaubwürdigkeit: „Welches Geräusch

machte später die gleiche Massregel Josias, wie tief schnitt sie ein! Und diese, obwohl die frühere, soll so ganz ruhig abgelaufen sein, und so spurlos, dass ihre Wiederaufnahme nach 70 oder 80 Jahren in Wirklichkeit nicht im Mindesten an sie anknüpft.“ Es ist aber zu beachten, dass er selbst diesen Grund nicht für ausschlaggebend hält, denn er fährt fort: „Das steht jedenfalls fest, dass, wenn an der in Rede stehenden Angabe überhaupt etwas ist, Hiskia nur einen schwachen und gänzlich erfolglosen Versuch in dieser Richtung gemacht hat.“ Dass der Versuch Hiskias erfolglos war, erklärt sich zur Genüge daraus, dass auf seine Regierung die eines Manasse und Ammon folgte, während für die Reform des Josia das Exil sehr günstig wirkte, (cf. Wellh. Prol.³ S. 28 sq.). Dass sie spurlos verlaufen sei, und dass die Reform Josias nicht an sie angeknüpft habe, wird der nicht zugeben können, der in dem Grundgesetz des Deuteronomiums eine Folge jenes Versuches des Hiskia sieht, und der das Deuteronomium wiederum für die Grundlage der Reform des Josia hält. Dass der Versuch des Hiskia kein Geräusch gemacht habe, ist ebenfalls eine Behauptung, welche der nicht zugeben kann, der in 2 Reg. 18,22 = Jes. 36,7 eine historisch glaubwürdige Notiz sieht. Selbst wenn man aber mit Wellh. auf diese Stelle wenig geben wollte, so würde doch dieser Grund nicht viel bedeuten; auch die Reform des Josia hat scheinbar wenig Geräusch gemacht, denn in den gleichzeitigen Reden des Jeremia wird sie kaum erwähnt, und doch kann dies nicht als Grund gegen die Glaubwürdigkeit von 2 Reg. 22 sq. geltend gemacht werden. Weit mehr Gewicht hat der andere von Wellh., Stade und Smend geltend gemachte Grund, „dass der Mann, von dem Hiskia nach Lage der Dinge die Anregung zu seinem Vorgehen erhalten haben muss, der Prophet Jesaias, in einer seiner spätesten Reden ausdrücklich nur eine Reinigung der Kultusstätten von Schnitz- und Gussbildern in der messianischen Zeit fordert, also nicht ihre völlige Aufhebung wünscht.“ (Wellh. Prol.³ S. 48). An diese Aufführung knüpfen sich zwei Fragen: 1) Ist es

richtig, dass Jesaias nur eine Reinigung, nicht aber die Aufhebung der Kultusstätten wünsche, und 2) ist es richtig, dass Hiskia nur von Jesaia die Anregung zu seinem Vorgehen erhalten haben kann? Mit der Beantwortung dieser beiden Fragen lenken wir in die biblisch-theologische Untersuchung ein.

Was die erste derselben betrifft, so stützt Wellh. sein Urteil auf Jes. 30,22 (cf. Prol.[3] S. 26). In diesem Verse heisst es, dass Israel dereinst die Schnitz- und Gussbilder wegwerfen werde. Darin findet Wellh. „eine Säuberung der Anbetungsstätten“ und folgert, wenn der Prophet nur eine Säuberung erhoffe, so sei es klar, dass er sie nicht selber abgethan wissen wolle. Diese Folgerung ist ein argumentum e silentio und hat als solches keine zwingende Kraft. Möglich wäre es auch, dass der Prophet in der Verunreinigung und Verabscheuung der Götzenbilder zugleich eine Verabscheuung der Kultusstätten mit eingeschlossen denkt, an welchen den Götzen gedient wurde. Wir haben aber neben 30,22 noch andere Stellen, aus denen sich Jesaias Ansicht von dem idealen Kultus in der messianischen Zeit erschliessen lässt. In 2,2–4. 4,3. 5. 11,10. 18,7. 29,1. 2. 7. 8 erscheint Jerusalem oder der Zion als der Wohnort Ihvh's, wohin ihm auch nach 18,7 Gaben gebracht werden, während wir von andern Kultusstätten nichts erfahren. Nur Eine Stelle könnte als direkter Beweis dafür angesehen werden, dass Jesaias einen Gott gefälligen Kultus auch an andern Stätten als Jerusalem kennt, nämlich 19,19; aber diese Stelle wird schwerlich von Jesaia selbst herrühren (cf. Smend S. 209 Note 2). Nun ist allerdings zuzugeben, dass daraus, dass Jesaia als Wohnsitz Ihvh's und als Kultusstätte nur Jerusalem erwähnt, noch nicht folgt, dass er den Kultus Ihvh's an andern Stätten verwirft. Man kann dagegen sogar anführen, dass er nirgends ausdrücklich gegen den Höhenkultus*) polemisiert, obwohl man doch

*) 1,29 kann hierfür nicht angeführt werden.

erwarten könnte, dass in seinen zahlreichen Reden, in welchen so mancherlei getadelt wird, auch der Höhenkultus getadelt worden wäre, wenn er ihn nicht gelten liesse. Indessen wird man darauf nicht zuviel Gewicht legen dürfen. Der Kultus ist für Jesaia gegenüber der Erfüllung der sittlichen Forderungen Ihvh's etwas zum wenigsten Gleichgiltiges (cf. namentlich Jes. 1). Er polemisiert daher gegen den Kultus des Volkes nur, sofern derselbe entweder offenbarer Götzendienst, oder der Grund eines falschen Gottvertrauens und darum etwas der Befolgung des Willens Ihvh's Hinderliches ist. Polemik gegen den Höhenkultus als eine falsche Art des Ihvh-Kultus dürfen wir also kaum erwarten. Beurteilt er aber den Höhenkultus direkt als Götzendienst, so ist die Polemik gegen denselben bei Jesaia implicite wohl vorhanden, z. B. 2,20. 31,7. Kommt es auf den allgemeinen Eindruck an, ob Jesaias eine Koncentration des Kultus für das Ideal hält oder nicht, so scheint mir aus seinen Aeusserungen über Jerusalem als Wohnsitz Ihvh's und besonders aus 18,7 hervorzugehen, dass er die Verehrung Ihvh's in Jerusalem für das Ideal hält. Jedenfalls scheint es mir zuviel gesagt, wenn Wellh. meint, Jesaia habe die Aufhebung der Kultusstätten **nicht** gewünscht. Allerdings muss auch zugegeben werden, dass Jesaia viel zu wenig Interesse für die rechte Art des Kultus an den Tag legt, als dass er es gewesen sein könnte, der dem Hiskia die Anregung zu seiner Kultusreform gegeben haben könnte. Aber — damit kommen wir auf die zweite jener beiden oben aufgestellten Fragen — ist es richtig, dass Hiskia nur von Jesaia die Anregung zu seinem Vorgehen erhalten haben kann? Soviel steht allerdings fest, dass Hiskia unter dem Einfluss des Jesaia gestanden hat. Würde Jesaia einer Kultuskoncentration abhold gewesen sein, so würde Hiskia sie vermutlich auch nicht unternommen haben, wenn er von andern dazu angeregt worden wäre. Indessen, wie wir gesehen haben, lässt sich nicht beweisen, dass Jesaia einer Kultuskoncentration abhold gewesen sei. So konnte denn auch sein Einfluss den Hiskia

in keiner Weise hindern, die Kultuskoncentration anzuordnen, wenn er dieselbe als notwendig erkannte und etwa von andern dazu angeregt wurde. Demnach glaube ich, 2 Reg. 18,4a speziell den Bericht, dass Hiskia den Höhenkultus abgeschafft habe (über die Abschaffung der Ascheren und Mazzeben wird später zu handeln sein), für glaubwürdig halten zu dürfen, wie dies auch viele Kritiker, z. B. Dillmann, Kuenen und Cornill, thun, wenn nur begreiflich gemacht werden kann, dass zur Zeit des Hiskia die Voraussetzungen für die Entstehung der Forderung der Kultuskoncentration vollständig gegeben waren. Ob dies der Fall ist, haben wir nunmehr zu untersuchen.

Der Gründe, welche den Gedanken an eine Aufhebung der Höhenkulte entstehen lassen konnten, scheinen mehrere gewesen zu sein. Auskunft über dieselben können wir nur aus den Schriften der Propheten erwarten, denn nur die Propheten haben eine Kritik an dem Kultus des Volkes geübt. Hiermit soll übrigens nicht geleugnet sein, dass auch Priester Reformwünsche hatten. Aber von ihnen wissen wir nichts. Wenn auch in den Schriften von J und E eine Kritik an dem Kultus geübt wird, so dürfen wir ihre Verfasser doch mit mehr oder weniger Recht der prophetischen Richtung zuweisen. Wenn wir nun die prophetischen Schriften befragen, so scheinen sie zunächt nicht einer Kultusreform, sondern einer gänzlichen Abschaffung des Kultus das Wort zu reden. Das Volk glaubte im Allgemeinen, alle Pflichten seinem Gotte gegenüber erfüllt zu haben, wenn es ihm mit äusserem Kultus diente, und zwar um so besser, je mehr es opferte. Dass es ihm gegenüber auch noch andere Pflichten hatte, schien es gar nicht zu wissen. Die Propheten urteilten anders. Sie stellten dem Volke Aufgaben sittlicher und religiöser Art, welche an sich den Kultus als Ausdruck der rechten Gesinnung durchaus nicht ausschlossen, welche aber doch derartig waren, dass ihre Erfüllung Ihvh vollkommen befriedigte, auch ohne äusserliche Kultushandlungen. Dieser Gegensatz, der zwischen der Anschauung des Volkes und

der der Propheten bestand, musste nun eine schärfere Zuspitzung erfahren. Lehnte das Volk die Forderung der Propheten ab und erklärte es damit, Opfer, und nicht sittliches und religiöses Rechtverhalten fordert Ihvh, so mussten die Propheten dem gegenüber aussprechen, dass der Kultus, in diesem Sinne aufgefasst, Ihvh ein Gräuel sei, weil er die Erfüllung seiner wahren Forderungen verhinderte. Man würde zu weit gehen, wollte man darin eine prinzipielle Verwerfung jedes Kultus sehen (cf. Smend S. 168 Anmerkg.). Wäre diese Ansicht richtig, so würden wir in diesem Zusammenhang auf die Gedanken der Propheten überhaupt nicht einzugehen haben. Denn als ihre Konsequenz würde sich nicht eine Reform des Kultus, sondern die gänzliche Abschaffung desselben ergeben, sie würden also als Gedanken, welche die Forderung der Kultuskoncentration vorbereitet haben könnten, gar nicht in Frage kommen.

Aber die Propheten polemisieren gegen den Kultus des Volkes nicht blos unter den Gesichtspunkt, dass er der Erfüllung der sittlichen Forderungen Ihvh's im Wege steht, sondern auch unter dem, dass er Götzendienst sei. Auch hier ist die Betrachtungsweise der Propheten eine andere, als die des Volkes. Im Interesse der weiteren Untersuchung sei es gestattet, auf diesen Unterschied etwas genauer einzugehen, als es zunächst nötig zu sein scheint. Ehe Israel in das Land Kanaan einzog, verehrte es den Ihvh. Aber es war damals kein ackerbautreibendes Volk, sein Gott und der Kultus desselben hatte darum auch keine Beziehung zum Ackerbau. Eine Aenderung musste aber eintreten, als Israel sich in Kanaan niederliess. Dieses Land galt zunächst als das Land Baals oder der Bealim, während Ihvh als auf den Horeb wohnend gedacht wurde. Israel befand sich also im Lande Baals und leitete daher auch die Güter dieses Landes, vor allem Korn, Most und Oel, von Baal her. Nahm Israel von den Kanaanitern den Landbau an, so schien es natürlicherweise von ihnen auch den Baalkultus, seine Formen und Stätten annehmen zu müssen. Aber daneben blieb doch der Glaube bestehen,

dass Ihvh der Gott Israels sei; wenn er seine Wohnung auf den Horeb hatte, so war er seinem Volke doch nahe in der heiligen Lade und in dem מלאך י״י, und in Zeiten der Not verliess er seinen Wohnsitz und kam herbei, um seinem Volke zu helfen. Er war also der Gott Israels geblieben, und Israel musste also ihm auch dienen. Das Verhältnis Ihvh's und Baals, des Ihvh-Kultus und des Baalkultus schloss nun ein Problem in sich, welches die weitere Entwickelung der Religion Israels beherrschte, und dessen Lösung versucht werden musste. Die grosse Masse des Volkes freilich hat dieses Problem überhaupt nicht empfunden; es identificierte Ihvh und Baal in unklarer Weise, ohne sich der ursprünglichen Verschiedenheit beider bewusst zu werden. Eine solche Identifikation wurde besonders dadurch nahe gelegt, dass auch für Ihvh der Name Baal ganz gebräuchlich war. Indessen bestanden doch auch, besonders wohl in der Nähe des Heiligtums, welches die Lade Ihvh's barg, Kreise, welche sich des Unterschiedes zwischen Ihvh und Baal wohl bewusst waren. Insbesondere scheint hierbei das Interesse für die Geschichte des Volkes mitgewirkt zu haben. Denn diese Geschichte berichtete davon, dass Ihvh sein Volk aus Aegypten geführt und die Kanaaniter vor ihm vertrieben hatte. Sie lehrte also auf das deutlichste, dass Ihvh und der Gott der Kanaaniter im Gegensatz zu einander gestanden hatten und daher auch für alle Zeiten als Feinde betrachtet werden mussten. Freilich hatten auch diese Kreise, welche an dem ursprünglichen Gott des Volkes festhalten wollten, sich genötigt gesehen, ein neues Element in die Ihvh-Religion aufzunehmen, und hatten damit die Lösung jenes Problems gefunden. Ihvh hatte die Kanaaniter vor Israel vertrieben, mit seinem Volke hatte er Besitz von dem Lande Kanaan ergriffen; somit war er, und nicht Baal, der Spender von Korn, Most und Oel, ihm musste also das Volk dafür danken, während Baal keine Ansprüche auf einen Kultus erheben durfte.

Den soeben geschilderten Kreisen gehört nun besonders

der Prophet Hosea an, wenn auch nicht er allein. Er setzt Baal und Ihvh in Gegensatz zu einander, 2,9—10. 15 u. s. w. In Ihvh sieht er den Gott, der speciell Israels Gott ist; י״י אלהיך nennt er ihn daher in seinen Reden an das Volk, 2,25. 3,5. 7,10. 12,10. 13,4. 14,2, während die Baale nicht Israels Götter, sondern nur seine Buhlen sind, oder ohne Bild אלהים אחרים. Um den Unterschied beider recht deutlich hervorzuheben, bezeichnet er Ihvh gern als den, welcher Israel aus Aegypten geführt hat, oder als den Gott, welchem Israel in seiner Jugend angehört hat, 2,9. 17. 12,10. 13,4. Hosea macht also dem Volke und seiner Religion gegenüber die Religion der Urzeit oder, dass wir so sagen, die geschichtliche Religion geltend. Aber er hat in dieselbe auch den Gedanken aufgenommen, dass Ihvh der Spender von Korn, Most und Oel ist, und zwar spricht Hosea dies in direktem Gegensatz gegen die Meinung des Volkes aus, dass Baal diese Güter schenke, 2,10. 11. 24 u. s. w. Man darf sich durch diese Stellen nicht verleiten lassen, den Gegensatz zwischen der Anschauung des Hosea und der des Volkes so scharf zu fassen, wie Hosea es thut. In Wirklichkeit leugnete das Volk gar nicht, dass Ihvh der Spender von Korn, Most und Oel sei, denn es vermischte Ihvh und Baal. Alles was Hosea von Ihvh aussagt, sagt auch das Volk von ihm aus, nur dass es ihn mit Baal identificiert. Hosea lehnt diese Identifikation ab, nach dem bisher Ausgeführten auf Grund seiner Kenntnis der Geschichte des Volkes. Indessen, würde kein weiterer Grund mitwirken, so würden wir es kaum verstehen, wie Hosea bei dem Volke das Bewusstsein voraussetzt, dass es nicht Ihvh, sondern Baal diene, dass er die von dem Volke vollzogene Identifikation beider einfach ignoriert. Ihvh und Baal können nicht nur zwei durch die Geschichte getrennte Gottheiten sein, sondern sie müssen auch in anderer Beziehung im Gegensatz zu einander stehen.

Ein solcher Gegensatz besteht nun in der That auch noch in anderer Beziehung. Ihvh ist ein Gott, welcher nicht wie Baal nur kultische Verehrung von seinen Dienern

fordert, sondern der auch sittliche Anforderungen, und zwar sie in erster Linie an sein Volk stellt, cf. 2,21. 6,6. 8,12 und alle die Stellen, in welchen Ihvh die Bestrafung der Sünde androht. Umgekehrt zeigen die Stellen 4,13. 5,4. 11. 6,7, dass gerade der Baaldienst eine entsittlichende Wirkung ausübt. Dieser Unterschied zwischen Ihvh und Baal ist es, der es dem Propheten in erster Linie unmöglich macht, beide zu identificieren, um seinetwillen muss der Prophet sie in den schärfsten Gegensatz zu einander stellen. Von hieraus gesehen hat Hosea so Unrecht nicht, wenn er dem Volke vorwirft, dass es Korn, Most und Oel von Baal und nicht von Ihvh ableite. Denn der Gott, welchem sie für diese Gaben dankten, war zwar nach ihrer Meinung der mit Baal identische Ihvh, in der That aber war es lediglich Baal, denn er stellte keine sittlichen Forderungen. Vielleicht hat noch ein Weiteres mitgewirkt, was dem Propheten unmöglich machte, Ihvh und Baal zu identificieren. In der Natur des Baal liegt es begründet, dass seine Einheit aufgelöst wird, dass an die Stelle des Einen Baal die vielen Bealim treten (2,15). Gewöhnlich erscheinen die Buhlen Israels oder, ohne Bild, die Götzen bei Hosea im Plural, doch nicht immer (2,10). Die Identifikation Ihvh's mit Baal schliesst also die Gefahr in sich, dass auch die Einheit Ihvh's verloren geht, dass an die Stelle des Einen Ihvh die vielen Ihvh treten, als der Ihvh von Bethel, von Beerseba u. s. w. Doch lässt sich nicht erkennen, dass Hosea hierauf Gewicht gelegt hätte.

Aus dem Ausgeführten ergiebt sich nun klar, warum Hosea den Höhenkultus so scharf verurteilt. Er muss darin Götzendienst sehen, weil nach seiner Ansicht auf den Höhen nicht Ihvh, sondern den Baalen gedient wurde. Soweit also der Einfluss des Hosea reicht, ist es leicht erklärlich, dass die Höhen als verdächtig galten. Nun ist es höchst wahrscheinlich, dass Hosea, obwohl er zunächst dem Nordreiche angehörte, auch in dem Südreiche bekannt war, und dass seine Prophetieen auch dort von Einfluss gewesen sind. Bereits Jesaia scheint von ihm beeinflusst

zu sein. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, dies im Einzelnen nachzuweisen; es sei nur daran erinnert, dass die Polemik des Jesaia gegen die silbernen und goldenen Schnitz- und Gussbilder höchst wahrscheinlich auf Hosea zurückgeht, der unseres Wissens zuerst gegen dieselben geredet hat. Es ist daher durchaus nicht unmöglich, dass der König Hiskia bereits durch Hoseanische Gedanken beeinflusst war und demgemäss die Höhen als Stätten des Götzendienstes angesehen hat. Dass zu seiner Zeit die Höhen bereits verdächtig waren, würde direkt bewiesen werden können, wenn der Text von Mich. 1,5 nicht verdächtigt wäre (cf. Kuen. I, 1. S. 192).

Indessen, es darf nicht übersehen werden, dass diese Beurteilung der Höhen noch keineswegs ihre gänzliche Aufhebung erforderte. Die beiden grossen Geschichtswerke des J und E zeigen uns, dass noch ein Ausweg offen stand, nämlich der, den Höhen ihren Charakter als Stätten des Götzendienstes zu nehmen. Man versuchte dies zu erreichen durch die Vorstellung, „dass diese Orte einst von den Vätern Israels gestiftet seien, denen Ihvh sich hier offenbarte“ (Smend S. 138). Wäre diese Vorstellung Gemeingut des Volkes geworden, so wäre damit allerdings soviel erreicht, dass das Bewusstsein um den kanaanitischen Ursprung der Heiligtümer geschwunden wäre, und damit einer der Anlässe, den an ihnen geübten Kultus den kanaanitischen Gottheiten zu weihen. Aber abgesehen davon, dass jene Vorstellung wenigstens zunächst nicht Gemeingut des Volkes wurde, so war es doch auch nicht ausreichend, dass nur dieser Eine Anlass zum Götzendienst beseitigt wurde. Es that vielmehr not, dass dem Volke der Unterschied zwischen Baal und Ihvh einmal klar wurde, und dass es mit Bewusstsein sich für Ihvh gegen Baal entschied, d. h. dass es die Naturreligion aufgab zu Gunsten einer sittlichen Religion, dass es sich wirklich bekehrte. Nun hatten aber die Propheten gerade die Erfahrung gemacht, dass der Umstand, dass das Volk ein so grosses Gewicht auf die quantitative Steigerung des Kultus legte, der wahren

Bekehrung im Wege stand. Daraus ergab sich ihnen mit Notwendigkeit der Gedanke, dass eine Bekehrung nur dadurch möglich würde, dass die vielen Altäre, auf welche das Volk sein Vertrauen setzte, und die sich immerfort mehrten, zerstört würden, cf. z. B. Hos. 3,4 sq. 10,1 sq. 8. Nun erwarteten allerdings die Propheten, dass Ihvh selbst diese Altäre zerstören würde, und zwar gleichzeitig mit der Vernichtung des Volkes. Keineswegs fordern sie, dass die Eiferer für Ihvh selbst sie vernichten sollen, um dadurch die Bekehrung des Volkes herbeizuführen; sie wussten wohl, dass auch dies nutzlos sein würde, wenn nicht zugleich auch das Herz des Volkes verändert wurde. Indessen, soviel war doch in ihren Worten ausgesprochen, dass die Höhen und die Altäre auf denselben nach dem Urteil Ihvh's eine Versündigung seien, sowie, dass Ihvh um ihretwillen dem Volke zürne. Es lag also gar nicht so fern, nun den Schluss zu ziehen, Ihvh's Zorn durch die Aufhebung der Höhen abzuwenden. Besonders nahe lag diese Schlussfolgerung infolge der Zerstörung Samariens für alle Diejenigen, die unter dem Einfluss der Strafreden eines Jesaia nicht den Schluss zogen, die Verschonung Judas beweise, dass Ihvh dem Südreiche besonders gewogen sei, sondern in dieser Verschonung nur die Gewährung einer Gnadenfrist sahen.

Die bisherige Untersuchung hat zu zeigen versucht, wie bereits zur Zeit des Hiskia der Gedanke an die Aufhebung der Höhenkulte entstehen konnte, und zwar in dem doppelten Interesse der Polemik gegen den Götzendienst und gegen das falsche Vertrauen des Volkes auf den Kultus. Soviel aber ist klar, dass an eine gänzliche Aufhebung des Kultus überhaupt nicht wohl zu denken war. Hatten die Propheten in einigen Aussprüchen so geredet, als fordere Ihvh überhaupt keinen Kultus, so musste doch jeder, der ein Verständnis für die Bedürfnisse des Volkes hatte, sich sagen, dass ohne Kultus nicht auszukommen war. Wären die Propheten selbst vor diese Frage gestellt, ob sie selbst sich die Gottesverehrung der Zukunft ohne Opfer vorstellen

könnten, sie würden dieselbe wahrscheinlich verneint haben. Ein Jesaia, der in cap. 1 sich über den äusseren Kultus in so geringschätziger Weise äussert, erwartet doch 18,7 ausdrücklich, dass auch in der Zukunft dem Ihvh Gaben dargebracht werden, und in welcher andern Form soll man sich das denken, als in der der Opfer? Die Reform konnte also nicht in der Form der Aufhebung aller Kultusorte überhaupt vorgenommen werden, sondern nur in der einer Verminderung der Kultusstätten durch die Zerstörung der Stätten des Götzendienstes, d. h. in der Form einer Koncentration des Kultus auf ein oder doch einige wenige Kultusstätten, die unzweifelhaft Ihvh-Heiligtümer waren. Dieser Gedanke einer Kultuskoncentration lag für jene Zeit nicht so fern, wie man zunächst anzunehmen geneigt sein möchte. Seit langer Zeit schon bestand eine gewisse Kultuskoncentration auf einzelne Heiligtümer. Es gab eine Anzahl berühmter, alter Heiligtümer, zu denen das Volk von weit her Wallfahrten unternahm, und die dadurch Centren des öffentlichen Kultus geworden waren, Gilgal, Bethel, Beerseba und nicht zum wenigsten auch Jerusalem*). Durch die Vernichtung des Nordreiches war ihre Zahl beträchtlich beschränkt worden, sodass für das Südreich wohl nur einige wenige solcher Heiligtümer bestanden. Der Gedanke auf sie oder auf eines von ihnen den gesamten Kultus zu koncentrieren, konnte gar nicht so fern liegen. Dass nun der Tempel zu Jerusalem dieses Eine Heiligtum sein müsse, war eigentlich selbstverständlich, da der König die Reform in die Hand nahm, und überdies kein Heiligtum

*) Duhm, Theol. d. Proph. S. 266 behauptet, Amos, Hosea und die älteren Historiker setzten es ausser Zweifel, dass Jerusalem mit Dan, Bethel und Beerseba in religiöser Beziehung nicht wetteifern konnten. Aber was Amos und Hosea betrifft, so darf man nicht vergessen, dass sie zu den Angehörigen des Nordreiches sprechen, also wenig Veranlassung hatten, von Jerusalem zu reden. Doch sieht Amos in Jerusalem in besonderer Weise den Wohnsitz Ihvh's, cf. Am. 1,2. 5,4 sq. Und was die historischen Bücher betrifft, so ist nicht zu übersehen, wie ausführlich der Tempelbau zu Jerusalem bereits in den alten Quellen behandelt wird.

des ganzen Landes mit ihm wetteifern konnte, befand sich doch in ihm die heilige Lade Ihvh's, und war doch somit der Zion מקום שם י״י im eigentlichsten Sinne des Wortes (Jes. 18,7). So erscheint es mir allerdings sehr wohl möglich, dass Hiskia den Tempel zu Jerusalem zur alleinigen Kultusstätte erhob. Freilich war auch in ihn manches Element des heidnischen Kultus eingedrungen; aber darum war doch im Ganzen kein Zweifel möglich, dass er ein Tempel Ihvh's, und zwar Ihvh's allein sei. Höchstens war eine Säuberung desselben von heidnischer Beimischung nötig, und eine solche hat Hiskia vorgenommen (2 Reg. 18,4b), was noch von niemand in Zweifel gezogen sein dürfte.

So stehe ich denn nicht an, in dem deuteronomischen Grundgesetz die Wiederholung des Ediktes des Königs Hiskia zu sehen, durch welches die Kultuskoncentration eingeführt war. Was zu dieser Wiederholung den Anlass gegeben haben mag, können wir nicht mehr wissen. Doch lässt sich, wie die weitere Untersuchung zeigen wird, vermuten, dass die Kultusreform des Hiskia auf Schwierigkeiten stiess, wodurch ihr Erfolg überhaupt in Frage gestellt wurde. Solche Erfahrungen mögen dazu bewogen haben, jenes Edikt immer wieder einzuschärfen.

Haben wir in dem Bisherigen die Entstehung des deuteronomischen Grundgesetzes richtig erklärt, haben wir insbesondere die Gedanken, welche die Aufstellung desselben veranlassten, richtig erkannt, so haben wir damit zugleich auch die Hauptinteressen der Glieder desjenigen Kreises kennen gelernt, der, wie er die Kultuskoncentration ins Leben gerufen, auch die weitere Entwickelung der Kultusreform geleitet haben wird. Es wird anzunehmen sein, dass, je weiter diese fortschritt, desto deutlicher die sie leitenden Interessen zur Aussprache gekommen sein werden. So wird denn die folgende Untersuchung als eine Probe auf die Richtigkeit unserer bisherigen Ausführungen gelten dürfen. Hat in der That die Predigt der Propheten, vor allen Dingen die des Hosea, seine Polemik gegen den Götzendienst und die Vielheit der Altäre, die Forderung der

Kultuskoncentration veranlasst, so müssen wir auch im weiteren Verlauf diese treibende Kraft deutlich zu Tage treten sehen. Und das ist in der That der Fall, wie besonders die Arbeit des Sg zeigen wird. Ehe wir jedoch zu dieser übergehen können, haben wir im Anschluss an das Ergebnis der litterarkritischen Untersuchung zunächst die Entstehung der Grundsammlung kurz ins Auge zu fassen.

II. Die Grundsammlung.

Die einzelnen Abschnitte dieser Sammlung enthalten (abgesehen von der Wiederholung des Grundgesetzes) 1) Bestimmungen über die Bestrafung des Götzendienstes, mit denen die Vorschriften über die Zeugenschaft verbunden gewesen zu sein scheinen (cf. die litterarkrit. Untersuchung), und 2) Bestimmungen über die Entscheidung schwieriger Rechtsfälle und über die Einrichtung von Freistädten. Wenn nun diese Gesetzsammlung zunächst das Gesetz über die Kultuskoncentration mitteilt, in welchem stillschweigend eine Verurteilung des Höhendienstes als Götzendienstes enthalten war, und wenn darauf ein Gesetz über die Bestrafung des Götzendienstes folgt, so wird man geneigt sein, dieses letztere Gesetz zu dem ersteren in Beziehung zu setzen, sodass in ihm nicht jede beliebige Form des Götzendienstes, sondern zunächst im Besonderen die Uebertretung des deuteronomischen Grundgesetzes mit Strafe bedroht ist, d. h. man wird in den אלהים אחרים die Baale zu sehen geneigt sein, wenn auch der Verfasser der Aeltestenquelle diese Bezeichnung nicht auf die Baale beschränkt 17,3b (das Gleiche gilt in gewisser Weise von Sg ebenfalls, cf. unten). Man kann als Begründung für diese Vermutung jedenfalls den Umstand anführen, dass auch Hosea die Baale אלהים אחרים nennt, 3,1. Alsdann aber ist die Tendenz der Grundsammlung deutlich die, durch scharfe Strafbestimmungen die Befolgung des deuteronomischen Grundgesetzes zu erzwingen. Aus der Strenge dieser Strafbe-

stimmungen ersieht man, wie schwer es war, dem Grundgesetz allgemeine Anerkennung und Befolgung zu sichern. Zugleich aber erforderte die grosse Strenge auch grosse Vorsicht und Gewissenhaftigkeit in der Anwendung der Strafbestimmungen. Daher verordnet der Verfasser der Grundsammlung, dass ein Todesurteil wegen סרה niemals auf Grund des Zeugnisses einer Einzelperson gefällt werden darf, und dass der Zeuge, wenn er sich als falscher erweist, mit dem Tode bestraft werden soll 17,6. 19,15. 16—20.

Der Grund, warum die Kultuskoncentration so schwer Anerkennung fand, war gewiss nicht bloss der, dass das Volk sich nur schwer von der bisherigen Art der Gottesverehrung trennen konnte; vielmehr gestatten die übrigen Gesetze der Grundsammlung den Schluss, dass sich sehr bald auch praktische Schwierigkeiten für die Durchführung jenes Gesetzes herausstellten, die man wohl im Anfang nicht genügend beachtet hatte. Einmal waren die Höhen nicht blos Kultusstätten gewesen, sondern auf ihnen wurde zugleich durch die Thora der Priester in allen schwierigen Rechtsfragen die Entscheidung gefällt, während leichtere Fälle von dem Volke selbst an den Thoren der einzelnen Ortschaften entschieden wurden. In das Gerichtswesen griff daher die Kultusreform sehr empfindlich ein, da es dem Volke nunmehr unmöglich gemacht war, in schwierigen Fällen die Entscheidung durch die Thora der Priester an den im ganzen Lande verstreuten Kultusstätten einzuholen. Sollte also die Aufhebung der Höhen durchgeführt werden, so musste auch das Gerichtswesen neu geordnet werden. Dies geschieht in der Grundsammlung durch 17,8—10, wo die Entscheidung aller schwierigeren Rechtsfälle nach Jerusalem verlegt wird. Es scheint übrigens, als sei in dem ursprünglichen Gesetz nicht näher angegeben worden, wer in Jerusalem die Entscheidung treffen sollte. Nur so nämlich ist es zu erklären, dass der Redaktor der Aeltestensammlung und Sg in dieser Beziehung verschiedene Anordnungen geben: Sg lässt die Entscheidung an der Kultusstätte, d. h. von den Priestern gefällt werden, wenn

er diese auch nicht ausdrücklich nennt. Der Redaktor der Aeltestenquelle dagegen überträgt die Entscheidung dem Könige. Gleichzeitig ersieht man aus dieser Verschiedenheit, dass ein oberster Gerichtshof in Jerusalem, von dem der Chronist 2 Chron. 19,4 sq. berichtet, in Wirklichkeit nicht bestand.

Ein anderes Gebiet, auf dem die neue Kultusordnung bedeutsam in das bürgerliche Leben eingriff, war durch die bisherige Ordnung der Blutrache gegeben. Nicht bei jedem Totschlag nämlich durfte diese eintreten. War derselbe unvorsätzlich geschehen, so durfte der Totschläger sich zu dem nächsten Altar flüchten, der ihm ein Asyl vor dem Bluträcher gewährte, wie man aus Ex. 21,14 erschliessen kann. Wurden nun sämtliche Altäre, abgesehen von dem in Jerusalem, aufgehoben, so ergab sich für den Totschläger die Nötigung, nach Jerusalem zu fliehen, wenn er Zuflucht vor dem Bluträcher finden wollte. War aber die Entfernung eine weite, so konnte es leicht geschehen, dass der Bluträcher ihn erreichte, ehe er sich an einen Altar flüchten konnte. Konnte nun die Blutrache selbst nicht gänzlich aufgegeben werden, und daran dachte man jedenfalls nicht, so musste auch das Asylrecht neu geordnet werden, d. h. es musste dafür Sorge getragen werden, dass Asylstätten auch ausserhalb Jerusalems bestanden, welche dann natürlich von dem Altar Ihvh's unabhängig sein mussten. Der Verfasser der Grundsammlung bestimmt die Einrichtung von drei solchen Freistädten, 19,2—7.

Hiernach erscheint also die Grundsammlung als zu dem Zwecke geschrieben, einerseits die Durchführung des Grundgesetzes zu erleichtern durch Hebung der praktischen Schwierigkeiten, welche sie im Gefolge hatte, andrerseits aber auch seine Durchführung durch die härtesten Strafbestimmungen zu erzwingen. Man wird annehmen dürfen, dass ein solches Werk bald nach der Einführung der Kultuskoncentration durch Hiskia geschrieben wurde, zu einer Zeit, wo die praktischen Schwierigkeiten der Neuerung eben erst zu Tage traten und noch keine Lösung gefunden hatten,

d. h. man wird annehmen müssen, dass die Grundsammlung noch zu Lebzeiten des Hiskia verfasst wurde.

III. Die Bearbeitung der Grundsammlung durch Sg.

Die deuteronomische Grundsammlung hat, wie wir gefunden haben, eine doppelte Bearbeitung und Erweiterung erfahren. Schon ein flüchtiger Blick auf den Inhalt der in Sg und in der Aeltestenquelle enthaltenen Gesetze zeigt, dass Sg für die Kultusreform lebhaft interessiert ist, während in der Aeltestenquelle das Kultusgesetz selbst keine Erweiterung erfahren hat. Da also Sg der Tendenz der Grundsammlung weit näher zu stehen scheint, so wird es berechtigt sein, dass wir im Folgenden zuerst die Bearbeitung des Sg untersuchen und sodann erst zu der Aeltestenquelle und Pl übergehen, womit keineswegs gesagt sein soll, dass Sg älter ist, als der Verfasser der Aeltestenquelle.

Vorweg ist hier daran zu erinnern, dass uns innerhalb der cap. 12—26 nur ein Teil der Arbeit des Sg vorliegt, während ein anderer, ebenfalls ziemlich umfang- und inhaltreicher in dem Rahmen des Deuteronomiums enthalten ist. Wenn wir es nun auch im Rahmen der vorliegenden Arbeit zunächst nur mit der Entstehung des deuteronomischen Gesetzes zu thun haben, so wird es doch nicht möglich sein, von dem Rahmen, welchen Sg seinem Gesetz gegeben hat, gänzlich abzusehen. Doch werden wir auf denselben nur soweit eingehen, als dies für die Untersuchung des gesetzlichen Teiles notwendig erscheint. Dies ist nun sogleich der Fall, wenn es sich darum handelt, den richtigen Ausgangspunkt für die folgende Untersuchung zu gewinnen.

Es könnte zunächst als das Naturgemässe erscheinen, von der Untersuchung darüber auszugehen, wie sich die Gesetzsammlung des Sg zu dem deuteronomischen Grundgesetz und der Grundsammlung und zu den in ihnen zum Ausdruck kommenden Tendenzen verhält. Aus mehreren Gründen erscheint mir dies jedoch nicht ratsam. 1) Es

müsste dabei vorausgesetzt werden, dass das, was wir oben über die Entstehung des Grundgesetzes nur vermutungsweise ausführen konnten, und was in der Untersuchung über die Arbeit des Sg erst seine Bestätigung finden sollte, bereits einigermassen gesichertes Ergebnis wäre. 2) Die Gesetzsammlung des Sg beschäftigt sich zwar zum grössten Teil mit kultischen Dingen und mit den Fragen, welche durch die Einführung der Kultusreform entstanden waren. Aber daneben finden wir auch eine Reihe anderer Vorschriften (namentlich Humanitätsvorschriften), welche mit den kultischen auf den ersten Blick gar keinen Zusammenhang zu haben scheinen. Es würde also der folgenden Untersuchung an der nötigen Einheit fehlen.

Sieht man aber auf die Einleitung, welche Sg dem Gesetze vorausschickt, so erscheint das ganze Gesetz des Sg als die Auseinanderlegung einer einheitlichen Forderung. „Hüte dich, dass du Ihvh deinen Gott nicht vergisst," das ist das Thema der Einleitungsrede, von der aus er alsdann den Uebergang zur Gesetzesmitteilung mit der Frage macht: „Und nun, Israel, was fordert Ihvh dein Gott von Dir?" Danach ist klar, dass Sg in der Uebertretung der von ihm mitgeteilten Gesetze ein Vergessen Ihvh's oder Untreue gegen ihn sieht, dass die Treue gegen Ihvh in dem Halten eben dieser Gebote besteht. Es ist zu beachten, in wie enger Beziehung hier Ihvh zu seinen Geboten gedacht ist. Wer sie übertritt, vergisst ihn selbst, und umgekehrt, wer Ihvh treu bleibt, der muss auch seine Gebote halten, und zwar die von Sg in Dt. 12–26 mitgeteilten. Da entsteht nun die Frage, wie ist das Verhältnis Ihvh's zu seinen Geboten näher gedacht? Sind es willkürliche Forderungen, die er aufgestellt hat, an deren Stelle er aber gerade ebenso gut die entgegengesetzten Forderungen hätte aufstellen können, oder sind sie in seinem Wesen begründet? Unzweifelhaft ist die Frage im letzteren Sinne zu beantworten; denn sonst könnte Ihvh nicht so mit seinen Forderungen identificiert werden, dass ein Vergessen derselben ein Vergessen seiner selbst wäre. Die Uebertretung seiner Gebote wäre dann

nicht Untreue, sondern Ungehorsam gegen ihn. Wenn es sich nun also darum handelt, die Entstehung der Gesetzsammlung des Sg zu erklären, so ist von vorn herein klar, dass die Aufstellung gerade dieser Forderungen mit einer bestimmten Auffassuug des Wesens Ihvh's zusammenhängt, dass wir folglich vor allen Dingen diese Auffassung des Wesens Ihvh's zu ermitteln, den Zusammenhang der einzelnen Gesetze mit ihr darzulegen und die Entstehung dieses Gottesbegriffes zu erklären haben.

1. Ihvh's ethischer Charakter und das Verhältnis von Gott und Volk.

Das Deuteronomium und besonders Sg bezeichnet Ihvh besonders gern als Israels Gott (י״י אלהיך). Aber einerseits beweist der Umstand, dass dieser Gottesname sich auch sonst findet, dass die in diesem Namen zum Ausdruck kommende Auffassung des Wesens Gottes dem Sg nicht durchaus eigentümlich ist, und andrerseits beweist auch der Umstand, dass er sich nirgenes so oft findet, als bei Sg und den von ihm abhängigen, den deuteronomistischen Schriftstellern, dass die ihm entsprechende Gottesvorstellung wenigstens mehr in den Vordergrund tritt, als sonst in andern Schriften. Zunächst kommt in dem Namen zum Ausdruck, dass Ihvh Israels Gott ist, dass also zwischen diesem Gott und dem Volke Israel ein Verhältnis besteht, das zwischen demselben Gott und andern Völkern nicht besteht. Diese Anschauung hat Sg mit dem Israel aller Zeiten gemeinsam. Es liegt in ihr ausgesprochen, dass Ihvh seinem Volke alles das gewährt, was ein Gott seinem Volke gewähren muss. Er giebt ihm, was zu seinem Unterhalt notwendig ist, er schenkt ihm sein Land, und zwar ein besonders gutes Land, er sendet diesem Lande seinen Regen, dass es fruchtbar werde, und giebt seinem Volke dadurch die Früchte des Landes, Korn, Most und Oel, er verleiht ihm Herden- und Kinderreichtum, er behütet es vor allem Uebel, insonderheit vor Krankheiten, und er gewährt ihm endlich Sieg über seine Feinde, cf. 6,10 sq. 7,13 sq.

8,7 sq. 12 sq. 9,1 sq. 11,10 sq. 14,22 sq. 15,19 sq. 20,18 26,2 sq. u. s. w. Diesen Gedanken macht nun aber Sg in polemischer Wendung geltend 8,12—9,7 (beachte die Betonung des הוא 8,18. 9,3). Er wendet sich damit gegen die Anschauung solcher, welche sprechen möchten: „Wir haben uns selbst alles Gute zu verdanken“ (8,17). Eine solche Redeweise aber ist ein Ausdruck des Hochmuts (8,14) und des Gottvergessens (8,11); zur Treue gegen Ihvh, den Gott Israels, gehört es daher vor allen Dingen, dass man ihm für seine Gaben dankt, und solcher Dank äussert sich darin, dass man von der Ernte jedes Jahres einen Teil an Ihvh abgiebt und ebenso die Erstlinge der Schafe und Rinder, 14,22 sq. 15,19 sq. 26,2 sq.; ein Unterlassen dieser Abgaben würde Undank sein. Somit ergiebt sich für Sg die Notwendigkeit des Kultus einfach aus den Verhältnissen seiner Zeit heraus, sodass man von hieraus kein Recht hat, Sg zu den Propheten in einen Gegensatz zu stellen, welche den Kultus als nicht von Ihvh gefordert darstellen, ja ihn wohl gar wegwerfend beurteilen. Wo die Propheten dies thun, da thun sie es im Gegensatz gegen die falsche Wertschätzung des Kultus von seiten derer, die da meinen, es sei dem Willen der Gottheit Genüge geschehen, wenn man ihr Opfer darbringe, und dabei sich jeder sittlichen Forderung verschliessen. Hätten die Propheten Gelegenheit gehabt, sich im Gegensatz gegen undankbares Gottvergessen über den Kultus zu äussern, so würden sie wahrscheinlich den Kultus ebenso gefordert haben, wie Sg dies thut. Es ist dies besonders im Gegensatz gegen Duhm zu betonen, der über das Deuteronomium urteilt, es unternehme, eine äussere Religiosität ins Leben zu rufen, die ohne inneren religiösen Trieb angelernte Manieren zur Schau trage (Theol. der Proph. S. 198). Aber wenn so auch deutlich wird, dass Sg den Satz, Ihvh ist dein Gott, im Gegensatz gegen einen Teil seiner Volksgenossen ausspricht, der wenigstens in seinem praktischen Verhalten die Giltigkeit dieses Satzes leugnet, so wird doch im Allgemeinen die oben aufgestellte Behauptung aufrecht zu erhalten sein, dass Sg im Ganzen in

diesem Satz etwas sage, was das Israel aller Zeiten geglaubt hat.

Aber dennoch würde es falsch sein, wenn man in dem Satz des Sg, Ihvh ist der Gott Israels, genau das finden wollte, was auch das alte Israel geglaubt hatte. Vielmehr zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung, dass Sg diesen Satz anders fasst, als das alte Israel. Denn wenn dieses aus ihm die Folgerung zog, weil Ihvh unser Gott ist, darum kann er uns nicht verlassen, so ist eine solche Folgerung für Sg unmöglich. Besonders charakteristisch ist in dieser Beziehung die Stelle 7,4. 6. Sg warnt hier vor der Verbindung mit den Kanaanitern, weil sie für Israel eine Versuchung zum Götzendienst werden könnte, und droht, dass der Zorn Ihvh's entbrennen und das Volk schnell vernichten würde, und, das ist sehr beachtenswert, er spricht diesen Satz aus unmittelbar im Zusammenhang mit dem Hinweis darauf, dass Israel das Volk Ihvh's sei. Aber zugleich zeigt diese Stelle, wie es möglich ist, dass Sg aus dem angeführten Satze, Israel ist das Volk Ihvh's und Ihvh der Gott Israels, genau die entgegengesetzte Folgerung ziehen kann, wie das alte Israel. Das Verhältnis, welches zwischen Ihvh und seinem Volke besteht, ist für ihn ein ganz anderes, als für die Volksanschauung. Es ist nicht ein natürliches, sodass Ihvh ohne Israel überhaupt nicht gedacht werden könnte, sondern es ist ein erst im Laufe der Geschichte entstandenes. Ihvh bestand einst ohne Israel, er hat dies Volk erst zu seinem Eigentum gemacht, indem er es aus der Mitte aller Völker herausnahm, d. h. er hat es erwählt, 7,6. Darum ist es auch möglich, dass er wie er einst ohne Israel bestand, so auch künftig ohne Israel bestehen kann, dass er sein Volk der völligen Vernichtung preisgeben kann, 6,15. 7,4. 28,15 sq. Es liegt nicht im Rahmen dieser Untersuchung, auf den Begriff und den Grund der Erwählung des näheren einzugehen, sondern allein darauf ist näher einzugehen, wie Sg zu der Auffassung des Verhältnisses zwischen Ihvh und Israel gekommen ist, die sich in dem Begriff der Erwählung ausspricht. Es ist bekannt,

dass Sg nicht der erste ist, welcher dem Glauben des Volkes entgegentrat, dass Ihvh Israel nicht untergehen lassen könne. Vor ihm haben bereits Amos und Hosea, Jesaia und Micha ihrem Volke den Untergang verkündigt, schon sie haben also das Verhältnis Ihvh's zu seinem Volke ähnlich gefasst, wie Sg (cf. besonders Am. 3,1—2.*)): und zwar haben sie ihre Gerichtsdrohung durch den Hinweis auf die Sünde Israels begründet, mag dieselbe nun durch diesen Hinweis befriedigend erklärt werden können, oder nicht (cf. Smend, S. 161—164). Auf jeden Fall ist klar, wie eng hier die Auffassung des Verhältnisses zwischen Ihvh und seinem Volke mit der ethischen Fassung des Gottesbegriffes verknüpft ist. Nun ist die Gottesvorstellung Israels alle Zeit ethisch gefärbt gewesen, und doch ist diese ethische Fassung vor Amos, soweit wir wissen, niemals dazu benutzt worden, aus ihr die Folgerung zu ziehen, dass Ihvh sein Volk zur Strafe für seine Sünden vernichten werde. Daraus ergiebt sich, dass sich in der ethischen Auffassung des Gottesbegriffes eine Wandlung vollzogen haben muss. Kuenen hat dieselbe dahin formuliert, dass zwar auch das Volk dem Ihvh ethische Eigenschaften zuerkannte, aber nicht einen sittlichen Charakter (Volksrel. und Weltrel. S. 111 sq.), oder mit andern Worten, dass in dem prophetischen Gottesbegriff die ethischen Eigenschaften das alles Beherrschende geworden sind. Man wird dies auch für Sg annehmen müssen, da auch er, ebenso wie die Propheten, im völligen Gegensatz zur Anschauung des Volkes den Untergang Israels als Strafe für die Sünde androht. Auch in dem Gottesbegriff des Sg müssen die sittlichen Eigenschaften als das alles Beherrschende vorgestellt werden.

Nach der Anschauung des Volkes musste Ihvh sein Volk segnen und erhalten auch abgesehen von dem Verhalten des Volkes auf Grund eines natürlichen Verhältnisses,

---

*) Hier findet sich auch dieselbe Verbindung der Gedanken, wie bei Sg Dt. 7,4. Von allen Völkern der Erde habe ich nur euch erkannt, d. h. erwählt; darum werde ich alle eure Verschuldungen an euch heimsuchen; cf. Kuen. Volksrel. u. Weltrel. S. 137 sq.

in welchem er zu diesem Volke stand. Freilich konnte er auch nach der Volksanschauung in einzelnen Fällen seinem Volke seine Gnade versagen, und zwar auch darum, weil er die Sünde des Volkes strafen wollte. Aber weder war das Versagen seiner Gnade oder sein Zorn stets durch das sittliche Verhalten seines Volkes bedingt — vielmehr war der Zorn Ihvh's oft unerklärlich, ja er selbst reizte wohl gar das Volk oder den Einzelnen, dem er ohne erkennbaren Grund zürnte, zur Sünde, damit er ihn strafen könnte —, noch konnte er seinem Volke dauernd seine Gnade versagen und es gänzlich der Vernichtung preisgeben, sondern zuletzt musste er doch immer wieder für sein Volk eintreten, eben weil es sein Volk war, oder auch weil seine Ehre es erforderte, weil die fremden Völker nicht sagen sollten, Ihvh konnte seinem Volke nicht helfen, cf. Smend S. 99—109. Ihvh's Verhalten war also nicht stets durch seine sittlichen Eigenschaften bedingt. Bei Sg ist dies ganz anders. Ihvh's Verhalten entspricht dem Verhalten seines Volkes, wie besonders aus der Schlussrede des Sg, cap. 28, deutlich ist, und zwar in der Weise, dass Ihvh das Volk in der reichsten Weise segnet, wenn es gehorsam ist, dagegen es der Vernichtung entgegenführt, wenn es seine Gebote verachtet, cf. auch innerhalb des Gesetzes Stellen wie 13,18. 15,10. 23,21. 24,13. 15. 26,13—15. Nur darf dieser Satz nicht dahin missverstanden werden, als wenn das Volk sich durch seinen Gehorsam seinem Gotte gegenüber ein Verdienst erwürbe, welches er belohnen müsste. Einer solchen Meinung tritt unser Verfasser sehr energisch durch die Ausführung 9,1 sq. entgegen. Wenn Ihvh vor Israel die Kanaaniter ausgerottet hat, so geschah dies nicht deshalb, weil Israel durch seine Gerechtigkeit eine besondere Auszeichnung verdient hätte, sondern einerseits darum, weil die Kanaaniter durch ihren Frevel Bestrafung verdient hatten, andererseits darum, weil Ihvh mit dem Vätern Israels, mit Abraham, Isaak und Jakob einen Bund geschlossen, d. h. ihnen und ihren Nachkommen seine Gnade verheissen hatte (beachte die Zusammenstellung von ברית

und חסד, 7,9. 12). Wenn Ihvh also sein Volk segnet, so geschieht dies nicht unter dem Gesichtspunkt der Belohnung der Gerechtigkeit, sondern vielmehr unter dem Gesichtspunkt der Treue, des Haltens der einmal gegebenen Zusage. Beiderlei Aussagen über die Bedingtheit des Verhaltens Ihvh's einerseits durch den Gehorsam des Volkes und andrerseits durch die Bundestreue Ihvh's scheinen allerdings einander auszuschliessen; denn wenn Ihvh das sündige Volk strafen muss, so scheint er nicht aus Treue gegen seine den Vätern gegebene Gnadenzusage auch einem halsstarrigen Volke Gnade erweisen zu können. Aber gerade in diesem scheinbaren Widerspruch offenbart sich die lebendige Art und Weise, in welcher Sg sich Ihvh als sittliche Persönlichkeit vorstellt, die überhaupt erst eine wahrhafte religiöse und sittliche Gesinnung ermöglicht. Denn würde er Ihvh's Handeln einseitig durch den Massstab der Vergeltung bestimmt sein lassen, so würde Ihvh nichts sein, als die Verkörperung eines sittlichen Princips, dem jedes Leben fehlte, das Handeln der Menschen könnte nur durch die Motive der Furcht oder der Lohnsucht beherrscht sein, und der selbstgerechte Stolz würde keineswegs ausgeschlossen sein. Würde andrerseits Ihvh sich ausschliesslich durch die Rücksicht auf die Gnadenzusage, die er den Vätern des Volkes gegeben, bestimmen lassen, so wäre wiederum der sittliche Charakter Ihvh's in Frage gestellt, und den Forderungen, die er an die Menschen stellt, würde der notwendige Ernst und Nachdruck fehlen. Gerade die Verbindung beider Aussagen über die Bestimmungsgründe des göttlichen Handelns ist es, die Ihvh als lebendige sittliche Persönlichkeit erscheinen lässt, und die ein wahrhaft sittliches Verhalten gegen seine Forderungen ermöglicht. Dabei hat Sg doch auch versucht, die beiden einander scheinbar ausschliessenden Aussagen mit einander zu verbinden und zu einander in Beziehung zu setzen, 7,9: Ihvh ist ein treuer Gott, aber er hat sich zum Halten seiner Gnadenzusage nur denen gegenüber verpflichtet, die ihm gehorsam sind. So ist Ihvh's Handeln stets ein sittlich bedingtes und den-

noch stets ein freies, ist es doch Ihvh's freie Gnade, dass er mit den Vätern des Volkes einen Bund geschlossen hat. Es ist klar, dass durch eine solche Fassung des Gottbegriffes die Anschauung des Volkes von der Unbegreiflichkeit des göttlichen Zornes, ebenso aber auch das falsche Vertrauen auf die Unlösbarkeit des Verhältnisses zwischen Ihvh. und Israel ausgeschlossen ist.

Hat Sg aber Ihvh einen sittlichen Charakter beigelegt, d. h. hat er sich die sittlichen Eigenschaften Ihvh's als das Alles Beherrschende vorgestellt, so lässt sich erwarten, dass Sg einerseits die sittlichen Forderungen, welche er seinem Volke vorträgt, als Forderungen eines Gottes darstellt, welcher einen sittlichen Charakter hat und demgemäss auch das gesamte Handeln seines Volkes durch seinen Willen bestimmt sehen will — denn nur dann kann von einem sittlichen Charakter geredet werden, wenn derselbe sich überall Geltung verschaffen will —, andrerseits, dass auf die sittlichen Forderungen der überwiegende Nachdruck fällt. Was das erstere betrifft, so ist hier zu bemerken, dass Sg für die Befolgung seiner sittlichen Vorschriften zunächst jedenfalls nicht blos religiöse Motive geltend macht. Vielmehr finden sich bei ihm auch andere Motive; so zunächst ein blosses Utilitätsmotiv, wenn er in 20,19 das Verbot, bei der Belagerung einer Stadt die Fruchtbäume abzuhauen, damit begründet, dass man die Baumfrucht ja zur Nahrung gebrauchen werde. Wäre kein weiteres Motiv angegeben, so würde diese Forderung kaum als eine sittliche bezeichnet werden können. Ueberdies darf auf diese Stelle kein zu grosses Gewicht gelegt werden, da wir nicht wissen, wie weit Sg das Kriegsgesetz selbst verfasst und nicht vielmehr aus einer älteren Quelle beibehalten hat. Es wäre also nicht ausgeschlossen, dass Sg, wenn er die Vorschrift selbst verfasst hätte, jenes blosse Utilitätsmotiv nicht geltend gemacht hätte. Beachtenswert ist es jedenfalls, dass Sg von diesem Motiv sonst keinen Gebrauch macht. Das Motiv, das den meisten der Forderungen des Sg zu Grunde liegt, ist vielmehr „das im Ge-

meinschaftstriebe der Menschen wurzelnde natürliche Wohlwollen*)", was mir Schultz nicht genügend beachtet zu haben scheint, wenn er das Deuteronomium durchaus in Eine Klasse mit den prophetischen Schriften im engeren Sinne stellt und von dieser ganzen Klasse (auf S. 23 des soeben citierten Aufsatzes) behauptet, „dass die aus den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens selbst sich ergebenden Motive der Sittlichkeit von den Propheten völlig ignoriert werden", dass vielmehr das religiöse Motiv alle andern absorbiere. Es ist zunächst zuviel behauptet, wenn Schultz sagt, das im Gemeinschaftstriebe wurzelnde Wohlwollen werde völlig ignoriert, denn in 13,7 wenigstens nimmt Sg ausdrücklich auf dasselbe Rücksicht, wenn es auch hier in einem besonderen Falle nicht das Handeln bestimmen darf. Im Allgemeinen aber lässt er dies Motiv nicht blos gelten, sondern er macht es selbst sehr stark geltend, wenn er in zahlreichen Stellen darauf hinweist, dass der, gegen den man eine Pflicht erfüllen soll, ein Volksgenosse ist, den er als Bruder bezeichnet, 15,7. 9. 11. 22,1—4. 23,20. 24,10. 14. 25,3. Das Motiv des natürlichen Wohlwollens, freilich nicht gegründet auf den Gesellschaftstrieb, sondern auf ein Mitempfinden der drückenden Lage auf Grund eigener Erfahrung macht Sg ferner geltend, wenn er Israel daran erinnert, dass es auch einmal in der Lage eines Knechtes oder eines Elenden gewesen sei 15,15. 24,18. 22. Endlich auch das Motiv natürlichen Wohlwollens, ohne dass dasselbe überhaupt näher begründet wäre, oder doch anders, als durch den Hinweis darauf, dass ein Versagen des Wohlwollens darum ein Unrecht wäre, weil man keinen Grund hat, es zu versagen, oder weil man dadurch einen Andern in eine üble Lage versetzen würde, so 15,18 (du hast keinen Grund, missmutig zu sein, denn der Knecht hat dir ja sechs Jahre lang seine ganze Kraft geopfert), 20,19 (du hast keinen Grund, die Bäume zu fällen, denn

---

*) H. Schultz: die Beweggründe zum sittlichen Handeln im vorchristl. Israel, Stud. u. Krit. 1890, Heft 1.

sie sind ja nicht deine Feinde*)), 22,6—7. 23,16—17. 24,6 (du würdest dem Nächsten die נפש als Pfand abnehmen, d. h. du würdest ihm das zum Leben Nötigste nehmen), 24,13. 25,4 cf. auch 19,6. 20,11. 24,16. Ein bestimmtes Verhalten wird hier also nicht darum gefordert, weil es dem Charakter und dem Verhalten Ihvh's entspricht, sondern weil es einem natürlichen Triebe entspricht. Aehnlich verhält es sich mit den Strafbestimmungen, die Sg giebt, 19,16 sq. 25,1—3. 11—12. Eine besondere Begründung giebt er hier überhaupt nicht, doch scheint sie in 25,1—3 wenigstens durch in dem Ausdruck כדי רשעתו. Das Verhalten soll also der Rechtsnorm entsprechen, dass die Strafe der Grösse der Schuld entspricht. Das Verhalten entspricht also der צדק 16,18. 20, es ist aber auch hier nicht ausgesprochen, dass צדק das dem Charakter Ihvh's entsprechende Verhalten ist. So scheint es sich zunächst nicht zu bestätigen, dass Sg seine sittlichen Forderungen ausschliesslich aus dem sittlichen Charakter Ihvh's ableite, er leitet sie vielmehr aus natürlichen Trieben und aus einem allgemeinen Rechtsgefühl ab.

Das schliesst aber nicht aus, dass das geforderte Verhalten gleichzeitig dem Verhalten und dem Charakter Ihvh's entspricht. Dies ist nun auch nach der Anschauung des Sg jedenfalls der Fall. Ihvh ist ja nach ihr ein Gott, der Israel Gnade verheissen hat, und der darum auch Israel liebt und segnet 7,12b. 13 sq. u. s. w., ebenso ist Ihvh der, welcher sich in seinem Verhalten durch die Rechtsnorm der Vergeltung bestimmen lässt, dessen Zorn kein unbegrenzter ist, der vielmehr seinen Zorn aufgiebt, wenn das Unrecht gesühnt ist 13,18. Ob aber Sg diese Uebereinstimmung auch als Motiv geltend mache, ob er also ein dem sittlichen Charakter Ihvh's entsprechendes Handeln von seiten seines Volkes fordere, ist eine nicht leicht zu beantwortende Frage. Dafür, dass dies thatsächlich der Fall ist, scheint mir angeführt werden zu können, dass Sg 15,15. 24,18 seine Forderung nicht blos mit dem Satze begründet:

---

*) Es ist zu lesen הָאָדָם.

„denn du bist ein Knecht gewesen in Aegyptenland“ (weisst also, wie einem Elenden zu Mute ist), sondern dass er hinzufügt: „und Ihvh hat dich von dort erlöst, darum gebiete ich dir, also zu thun.“ Aber entscheidend sind diese Stellen doch nicht, da in 24,22 gerade die Worte: „und Ihvh hat dich von dort erlöst“ fehlen. Man könnte sehr wohl annehmen, dass diese Worte an den beiden anderen Stellen ursprünglich auch nicht gestanden hätten, sondern aus 13,6 und ähnlichen Stellen eingefügt wurden.

Dennoch lässt sich nicht bezweifeln, dass Sg seine sittlichen Forderungen als Forderungen eines Gottes darstellt, dem er einen sittlichen Charakter beilegt. Wenn Sg sie aus dem natürlichen Triebe des Wohlwollens und aus dem allgemeinen Rechtsgefühl ableitet, so schliesst das doch nicht aus, dass diese Forderungen doch zugleich als Forderungen Ihvh's vorgestellt werden, wofern nur jener Trieb und jenes Rechtsgefühl nicht in dem Sinne natürlich sind, dass man gar nicht anders als ihnen entsprechend handeln kann, und wofern nur die aus ihnen abgeleitete Forderung nicht in den einzelnen ausdrücklick gekennzeichneten Erweisungen des Wohlwollens und des Rechtsgefühls aufgeht, sondern das Wohlwollen und die צדק selbst als die dem Verhalten zu Grunde liegende Gesinnung als Forderung Ihvh's erscheint. Denn alsdann fällt auch die Forderung ihrer Erweisungen zugleich mit unter dem Gesichtspunkt einer Forderung Ihvh's. Und so ist es bei Sg in der That. Die Forderung der צדק stellt Sg ganz allgemein auf 16,20, und wenn auch die Gesinnung der Humanität nirgends principiell gefordert ist, so kann doch niemand verkennen, dass Sg in den Einzelvorschriften doch eben die rechte Gesinnung fordert, und dass seine Absicht keineswegs erreicht wäre, wenn man nicht auch in andern als in den von ihm besonders genannten Fällen die Gesinnung des Wohlwollens bethätigen wollte. Gerechtigkeit und Wohlwollen aber, mit all ihren Erweisungen fordert Sg im Namen Ihvh's. Er ist es, dessen Gebote Sg mitteilt, 7,9. 10,12. 26,13. Ihre Erfüllung verleiht Gerechtig-

keit vor Ihvh 25,13 und bewirkt es, dass er, wie er verheissen 7,9, dem Einzelnen wie dem gesamten Volke seine Gnade widerfahren lässt, 15,10. 23,21. 26,15, ebenso wie umgekehrt ihre Nichterfüllung dem Unterdrückten das Recht giebt, zu Ihvh zu rufen 24,15. Besonders deutlich tritt es zu Tage, dass alle sittlichen Forderungen solche Ihvh's sind, wenn Sg in cap. 28 und 30,15 sq. Segen und Fluch, Leben und Tod noch einmal ausdrücklich von der Befolgung des gesamten Gesetzes, also auch der sittlichen Forderungen abhängig macht.

Es giebt aber auch ein Gebiet, wo es in noch direkterer und unzweideutigerer Weise zum Ausdruck kommt, dass Sg das gesamte Handeln des Volkes durch Ihvh bestimmt sein lassen will. Ihvh fordert die Erweisung des Wohlwollens und die Bethätigung der צדק in allen Dingen von seinem Volke. Welches Verhalten dem Wohlwollen entspricht, braucht nicht genauer dargelegt zu werden; darüber entscheidet das Gewissen des Einzelnen in jedem Falle. Die Aufstellung einzelner Vorschriften ist hier nur darum nötig, um Andeutungen darüber zu geben, wie weit das Wohlwollen sich erstrecken soll (nämlich besonders gegen die Armen und Hilfsbedürftigen unter den Volksgenossen, aber auch gegen die Tiere [22,1—4] und selbst gegen die leblose Natur [20,19 sq.] soll man es bethätigen). Welches Verhalten dagegen der צדק entspricht, das kann oft zweifelhaft sein. Zweifelhaft ist es z. B. dann, wenn jemand falsches Zeugnis abgelegt hat und ihm der Meineid nicht nachgewiesen werden kann. Hier hat nun kein Mensch, auch nicht der König, das Recht zu entscheiden, was recht ist; Ihvh allein hat es zu entscheiden. Die beiden Männer, der Zeuge und der Angeschuldigte müssen vor Ihvh treten 19,17. Ebenso muss es in jedem anderen Falle sein, wo die Entscheidung über Recht und Unrecht ungewiss und schwierig ist 17,8 sq. Aus dem allen ist klar, dass Ihvh und zwar er allein es ist, der das Handeln des Volkes bestimmen darf, dass er es aber auch bis in alle Einzelheiten hinein bestimmen will, wie es der Vorstellung von einem

Gott entspricht, der einen sittlichen Charakter, und nicht nur einzelne sittliche Eigenschaften hat.

Hat Sg seinem Gott wirklich einen sittlichen Charakter zugeschrieben, d. h. hat er die sittlichen Eigenschaften als das alles Beherrschende vorgestellt, so darf man auch erwarten, dass die Forderungen, welche Sg im Namen dieses Gottes an das Volk richtet, vorwiegend oder gar ausschliesslich sittliche Forderungen sind. Das scheint aber nicht der Fall zu sein. Denn zwar teilt Sg auch sittliche Vorschriften mit, cap. 15 und 20—25; aber neben ihnen finden wir auch eine Reihe anderer Vorschriften, welche den Kultus und die äussere Verfassung des Volkes ordnen, und zwar stehen hier die rein sittlichen Forderungen an letzter Stelle. Sie scheinen also sogar erst in letzter Linie in Betracht zu kommen. Aber es scheint nur so. Schon oben haben wir darauf aufmerksam gemacht, dass auch der Kultus, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch auch unter einen sittlichen Gesichtspunkt gestellt ist, nämlich unter den, dass das Volk nicht im Hochmut den Dank gegen seinen Gott vergessen soll. Doch können wir dies erst an späterer Stelle eingehender zeigen. Unverkennbar aber stehen auch die Gesetze von 16,18—19,20 unter sittlichen Gesichtspunkten. Wenn Sg in 16,18 die Forderung aufstellt, dass in allen Städten Richter eingesetzt werden sollen, so ist es ihm, wie die Fortsetzung in v. 18b und 20a zeigt, nicht sowohl um die Einrichtung von Gerichtshöfen zu thun, als vielmehr darum, dass Gerechtigkeit in Israel herrsche; ebenso in 17,8 sq. ist es ihm nicht sowohl an der Einsetzung einer obersten Entscheidungsinstanz gelegen, als vielmehr daran, dem Volke die Möglichkeit zu geben, immer und besonders auch in schwierigen Fällen den Willen Ihvh's zu erkennen und nach ihm zu handeln. In 19,1—10 kommt es ihm nicht sowohl auf die Einrichtung und die Zahl der Freistädte, als vielmehr darauf an, dass kein unschuldiges Blut in Israel vergossen werde (das על כן 19,7, das auf v. 6 zurückweist, und 19,10 setzen dies ausser Zweifel). Dass auch in 19,15—20 die sittliche Forderung, dass kein falsches

Zeugnis in Israel abgelegt werde, das Beherrschende ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Vollends deutlich aber ist das Gewicht, das dem Sg auf die sittlichen Forderungen fällt, in cap. 15 und 20—25.

Wenn so auch aus den von Sg aufgestellten Forderungen noch nicht klar erwiesen werden kann, dass es in dem ganzen Gesetz des Sg zum Ausdruck komme, dass in seinem Gottesbegriff das sittliche Moment das alles Beherrschende ist, so ist doch wenigstens aus dem Ausgeführten soviel deutlich, dass auf die sittlichen Forderungen des Sg ein grosser Nachdruck fällt, und dass daraus, dass die rein sittlichen Forderungen erst an letzter Stelle erscheinen, nicht gefolgert werden darf, dass Sg die sittliche Seite des Gottesbegriffes weniger betone, als die Propheten.

2) Ihvh und die anderen Götter.

Es ist bekannt, wie die neue Fassung des Gottesbegriffes die Propheten allmählich zum absoluten Monotheismus geführt hat, ebenso bekannt aber auch, dass die monotheistischen Konsequenzen des neuen Gottesbegriffes nicht alsbald mit voller Klarheit gezogen wurden. Insbesondere gilt dies letztere von der Zeit vor dem Auftreten Jeremias. Es darf daher als einer der Hauptbeweise für die vorjeremianische Entstehung der Schrift des Sg betrachtet werden, dass auch bei Sg die monotheistische Konsequenz seines Gottesbegriffes noch nicht klar und deutlich gezogen ist. Dass der Gottesbegriff und namentlich die Vorstellung von dem Verhältnis zwischen Ihvh und seinem Volke, wie wir sie bei Sg fanden, den absoluten Monotheismus zur Konsequenz hat, ist leicht zu sehen. Hat Ihvh Israel aus der Mitte aller Völker heraus erwählt und zu seinem Eigentum gemacht (7,6), so ist klar, dass er ebenso gut jedes andere Volk hätte erwählen können, dass mithin seine Macht sich über die ganze Erde erstreckt. Wenn es 9,5 heisst, dass Ihvh die Kanaaniter wegen ihrer Bosheit vor Israel vertrieben habe, und man in dieser Bosheit doch nicht Vergehen gegen Israel als das Volk Ihvh's

sehen kann, so muss man zugeben, dass Sg auch von einer Beziehung Ihvh's zu andern Völkern weiss, welche nicht durch Beziehungen zu seinem Eigentumsvolk bestimmt ist. So kann es denn auch nicht überraschen, wenn wir in 10,14 die Aussage finden: „siehe, Ihvh deinem Gott gehört der Himmel und aller Himmel Himmel, die Erde und alles was auf ihr ist,“ wodurch freilich die Realität anderer Götter noch keineswegs ausgeschlossen ist. Aber doch wird hier von Ihvh in einer Weise gesprochen, die dem absolutesten Monotheismus sehr nahe kommt. Hätte der Verfasser diese Gedanken konsequent weiter gedacht, so wäre er sicher auch dazu fortgeschritten, das Dasein von Göttern ausser Ihvh zu verneinen. Indessen, er hatte dazu keine Veranlassung. In seiner Absicht lag es, seinem Volke den Willen Ihvh's kund zu thun. Daher beschäftigte ihn auch nur das Verhältnis Ihvh's zu Israel, wobei er keine Gelegenheit hatte, über das Verhältnis Ihvh's zu andern Völkern und zu den Göttern dieser Völker genauer nachzudenken. Die konkreten Verhältnisse seiner in Götzendienst und Synkretismus verfallenen Zeit nötigten ihn überdies, das Verhältnis Ihvh's zu seinem Volke als ein solches darzustellen, das ein Verhältnis Israels zu andern Göttern ausschloss, und seine Hauptaufgabe darin zu sehen, sein Volk für den Dienst Ihvh's wieder zu gewinnen. Gewiss hätte er dies auch auf die Weise erreichen können, dass er ihm klar zu machen suchte, dass es andere Götter neben Ihvh überhaupt nicht gebe, etwa in der Weise, wie Deuterojesaia dies thut. Pädagogisch richtiger aber war es, und mehr Aussicht auf Erfolg hatte es, wenn er nicht von Vorstellungen aus, die er im Gegensatz zur grossen Menge seiner Zeitgenossen hatte, sondern von solchen Thatsachen aus, die auch sie ihm zugeben mussten, sie zu überzeugen suchte, dass jeder Dienst, der nicht dem Ihvh galt, Undank gegen Ihvh, den Gott Israels, und darum ein Unrecht sei. Auf die Frage nach der Realitität dieser andern Götter einzugehen, hatte er dann aber gar keine Veranlassung. Inderthat finden wir bei Sg keine Stelle, in der er das

Dasein anderer Götter leugnete. Er redet vielmehr durchweg so, als wenn er die andern von Israel neben Ihvh verehrten Götter als wirklich existierende betrachtete, 7,4. 13,3. 7. 8. 14. Aber Israel darf diesen andern Göttern nicht dienen, 13,2—18, denn Israel hat nur den einen Gott, Ihvh, 6,4, und dieser Gott duldet keinen andern neben sich; er ist אל קנא, 6,15, sein Zorn entbrennt, sobald sein Volk andern Göttern dienen will, 6,15. 7,4. 13,18. In diesem Zusammenhang erhält der Gottesname י״י אלהיך zugleich eine polemische Bedeutung; denn in diesem Namen liegt angedeutet, dass kein anderer Gott sich Israels Gott nennen kann. Der Umstand, dass Ihvh als im Gegensatz zu andern Göttern stehend gedacht ist, bringt es mit sich, dass die konkretere Ausgestaltung der Gottesidee unter dem Einfluss dieser Entgegensetzung erfolgt. Aus diesem Grunde ist es nötig, zunächst zu untersuchen, zu welchen Göttern Sg Ihvh in Gegensatz stellt. Die Frage scheint eine müssige zu sein, denn in 13,8 bestimmt unser Verfasser den Ausdruck „andere Götter“ (v. 7) näher mit den Worten: „die Götter der Völker, die dir nahe wohnen, oder derer, die dir ferne wohnen, von einem Ende der Erde bis zum andern.“ Er scheint also Ihvh im Gegensatz zu allen andern Göttern gedacht zu haben, und nicht einen Gegensatz zu bestimmten Göttern im Auge zu haben.

Dennoch hat Sg einen solchen bestimmteren Gegensatz im Auge; dies zeigt innerhalb des gesetzlichen Teiles besonders der Abschnitt 20,10—17. Auch hier finden wir eine Teilung der Völker in nahe und ferne, wie in 13,8, nur dass die in der Nähe wohnenden bestimmter הגוים האלה הנה genannt, also genauer als die Kanaaniter bezeichnet werden (v. 15). Aber während in 13,8 die nahe und die ferne Wohnenden einander gleich gestellt wurden, werden sie hier einander entgegengesetzt. Den Grund dafür giebt Sg in cap. 20 nicht an (denn v. 18 ist redaktionell); aber wir besitzen doch in dem Rahmen des Sg einen Kommentar zu dieser Stelle, nämlich in 7,1 sq. An den Kanaanitern soll darum mit schonungsloser Härte der Bann vollstreckt werden,

weil sie Israel zum Dienst anderer Götter verführen könnten. Unter den אלהים אחרים sind hier zweifellos die kanaanitischen Baale zu verstehen, und sie sind es, welche Ihvh gegenübergestellt werden 7,4 (מאחרי). Kehren wir nun zu cap. 20 zurück, so ist klar, dass Sg hier ausschliesslich an den Gegensatz Ihvh's gegen die kanaanitischen Baale denkt, denn sonst hätte er folgerecht auch die Vollstreckung des Bannes an den fern wohnenden Völkern fordern müssen, und hätte in v. 14 nicht die Erlaubnis geben dürfen, die Weiber und Kinder derselben am Leben zu lassen und sie sich als Beute anzueignen, oder gar die noch weiter gehende des v. 11. Es ist daher als eine Ausnahme zu betrachten, wenn Sg in 13,8 Ihvh auch zu andern Göttern als den kanaanitischen in Gegensatz stellt. Inderthat findet sich ausser 13,8 keine Stelle, in welcher die Annahme der Entgegensetzung zwischen Ihvh und den kanaanitischen Baalen nicht ausreichend wäre. Wenn in 6,13 die alleinige Verehrung Ihvh's gefordert wird, so wird diese Forderung durch die Wendung eingeleitet: „wenn dich Ihvh dein Gott in das Land bringt, welches dir zu geben er deinen Vätern versprochen hat", sodass man bei dem Vergessen Ihvh's v. 12 am natürlichsten an den Dienst der kanaanitischen Landesgötter denkt. Selbst in cap. 13, abgesehen von v. 8, nötigt uns nichts, an einen andern Gegensatz zu denken. Freilich werden hier die אלהים אחרים als solche bezeichnet, welche weder das Volk, noch seine Väter gekannt haben, 13,3. 7. 14. Es scheint hier also nur an Götter gedacht zu sein, mit denen Israel eben damals erst bekannt wurde, also etwa an die assyrischen Gottheiten. Indessen schon 13,8 macht diese Deutung unmöglich, denn nach diesem Verse ist sicher auch an die Gottheiten der nahe wohnenden Völker mitgedacht, von denen Israel doch längst Kunde besass. ידע kann daher an den angeführten Stellen nicht einfach „kennen" = „eine Kunde von etwas haben" bedeuten, sondern ידע muss notwendig in dem bestimmteren Sinn gefasst werden „mit jemandem bekannt sein" = „vertrauten Umgang mit ihm haben." Die andern Götter sind

also solche, zu welchen Israel niemals in näherer Beziehung gestanden hat. Es hindert nichts, dies, wenn auch wegen 13,8 nicht ausschliesslich, so doch vornehmlich auf die kanaanitischeu Gottheiten zu beziehen.

Von hieraus fällt denn auch Licht auf die zahlreichen Stellen, in welchen der Ort, den Ihvh erwählt, den שערים gegenübergestellt wird. Unter שערים sind zunächst die einzelnen Ortschaften zu verstehen, ohne dass dabei an Kultusstätten gedacht sein müsste, 12,18. 14,27. 28. 15,7 etc. Auch da, wo der Ort, den Ihvh erwählt, ihnen gegenübergestellt wird, ist nicht notwendig an Kultusstätten zu denken, wie 12,21 zeigt. Aber an den meisten Stellen der letzteren Art ist doch wohl bei dem Ausdruck שערים an Kultusstätten gedacht. Es wird dies wahrscheinlich durch folgende Beobachtungen: In 1-,13 sq. steht der Ort, welchen Ihvh erwählt, im Gegensatz zu כל מקום אשר תראה. Unter מקום ist aber schwerlich an irgend einen beliebigen Ort gedacht, sondern nur an eine Kultusstätte, da das Volk gar nicht auf den Gedanken kommen konnte, die Brandopfer an jeder beliebigen Stätte, die nicht Kultusstätte war, darzubringen. Wenn statt dieses Gegensatzes nun in v. 17 sq. der zwischen den Thoren und dem von Ihvh erwählten Orte eintritt, so werden die Thore hier denselben Sinn haben, wie כל מקום in v. 13, d. h. es wird hier an die Kultusstätten der einzelnen Ortschaften, an die Höhen gedacht sein. Ferner haben wir gefunden, dass Sg Ihvh besonders im Gegensatz gegen die kanaanitischen Baale als י״י אלהיך bezeichnet. Wenn er nun בשעריך auch in Gegensatz zu לפני י״י אלהיך stellt (12,17 sq. u. s. w.), so liegt es wenigstens sehr nahe, בשעריך so zu verstehen, dass damit gesagt sein soll, vor den kanaanitischen Gottheiten.

In diesen Ausführungen liegt die Behauptung, dass die bei Sg zum Ausdruck kommenden Momente des Gottesbegriffes an dem polemischen Gegensatz gegen die kanaanitischen Baale orientiert sein müssen; oder mit andern Worten: es lässt sich erwarten, dass an Ihvh besonders die Eigenschaften hervorgehoben werden, welche ihn in Gegen-

satz zu den Baalen charakterisieren, und die Thätigkeiten, welche er im Gegensatz zu ihnen ausübt. Zugleich liegt darin aber auch die Behauptung, dass Sg sein Kultusgesetz nicht blos im Gegensatz gegen solche formuliert, welche überhaupt nicht an einen Gott denken, sondern dass er es auch speciell im Gegensatz gegen den Höhenkultus des Volkes aufstellt, oder mit andern Worten, dass auch die Kultusgesetzgebung des Sg gegensätzlich an dem Baalkultus des Volkes orientiert ist.

Das ist nun auch in der That der Fall, wie wir zunächst an dem Gottesbegriff, sodann an dem Kultusgesetz des Sg beobachten werden. Direkte Aussagen über Ihvh finden wir naturgemäss im Gesetz so gut wie gar nicht, denn das Gesetz giebt nicht religiöse Belehrungen. Im Allgemeinen müssen wir daher die Aussagen über Ihvh in dem Rahmen des Sg suchen.

1) In 6,15 bezeichnet er Ihvh als אל קנא, d. h. als einen Gott, der keine andern Götter neben sich duldet, cf. auch 6,4, woraus unmittelbar folgt, dass sein Zorn entbrennt, sobald sein Volk neben ihm noch andern Göttern dienen will, 6,15, 7,4, 13,18. Es wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, dass Ihvh אל קנא im Gegensatz gegen andere Gottheiten, speciell die kanaanitischen, ist, doch dürfte die Vermutung nicht falsch sein, dass in 6,15 diese Anschauung zu Grunde liegt. Offenbar wird nämlich in 6,13 Ihvh als im Gegensatz zu andern Göttern stehend gedacht, wie das betonte אתו zeigt. Wenn es dann unmittelbar darauf heisst: „denn Ihvh dein Gott ist ein eifersüchtiger Gott", so liegt es überaus nahe, dies so zu verstehen, dass damit eine Eigenschaft Ihvh's angegeben werden soll, die er mit keinem andern Gott teilt. Das wenigstens ist unbestritten, dass speciell die kanaanitischen Götter nicht als eifersüchtig bezeichnet werden konnten, sie duldeten neben ihrer Verehrung wohl den Dienst Ihvh's, aber das Umgekehrte war ausgeschlossen.

2) Ferner wird in 7,9 Ihvh als der treue Gott bezeichnet, der den Gehorsamen seine Gnadenzusage hält, und

dies wird in 7,12 sq. weiter ausgeführt: er liebt sein Volk und segnet es reichlich. Auch dies wird von Ihvh nicht in ausdrücklichem Gegensatz gegen andere Götter behauptet. Aber auch hier tritt die Aussage in einer Form auf, welche auf einen solchen Gegensatz schliessen lässt: Ihvh dein Gott, der ist האלהים, der ist הנאמן; unwillkürlich liest man aus diesen Worten heraus: er allein ist es.

3) Sg bezeichnet Ihvh gewöhnlich als den Gott Israels; aber weil er sich an ein Volk wendet, welches meint, auch den Baal als seinen Gott verehren zu müssen, reicht diese Bezeichnung Ihvh's allein nicht aus, um ihn in seinem Gegensatz gegen Baal zu bezeichnen. Überall da, wo Ihvh ausdrücklich in Gegensatz zu andern Göttern und besonders zu den Baalen gesetzt wird, wird daher von Sg noch eine Aussage beigefügt, durch welche der Gegensatz unzweifelhaft deutlich wird; so in 6,9 sq., 7,1 sq. und cap. 13. In dem letzteren Kapitel werden die andern Götter bezeichnet als solche, die Israel nicht kennt, 13,3, 7, 14 (cf. oben); dadurch wird Ihvh als derjenige charakterisiert, welchen das Volk als seinen Gott kennen gelernt hat, und zwar wird hier ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Ihvh es ist, der Israel aus Aegypten geführt hat, 13,6. 11. Ebenso wird in 6,9 sq. und 7,1 sq. Ihvh durch den Kontext als derjenige bezeichnet, welcher Israel in das verheissene Land geführt hat, in 6,12 daneben auch wie in cap. 13 als der, welcher es aus Aegypten erlöst hat. So wird also Ihvh durch den Hinweis auf solche geschichtliche Thaten, welche nur auf ihn zurückgeführt werden konnten, in seinem Unterschied von andern Göttern, speciell von den kanaanitischen Gottheiten charakterisiert.

4) Wenn so Ihvh besonders als der „geschichtliche“ Gott (cf. oben) Israels in den schärfsten Gegensatz zu den Baalen gesetzt wird, so schliesst dies doch durchaus nicht aus, dass auf ihn einzelne Funktionen übertragen werden, welche dem Gott des alten Israel fremd waren. Es ist bereits oben gezeigt worden, wie das Bestreben, Ihvh und Baal zu unterscheiden, ja sie zu einander in Gegensatz zu

stellen, dazu führen musste, Ihvh im Gegensatz zu Baal als den Geber von Korn, Most und Oel zu betrachten So thut es auch Sg 7,13. 8,13. cf. v. 18. 11,12. 14b—15. cap. 28, wenn er diesen Gedanken auch niemals antithetisch ausspricht wie Hosea (Hos. 2,10).

In ähnlicher Weise ist auch die Kultusgesetzgebung des Sg gegensätzlich an dem Baalkultus orientiert, und zwar in der Weise, dass Sg besonders solche Forderungen an den Kultus stellt, durch die er in einen Gegensatz zu dem Baalkultus des Volkes tritt, und durch die er zugleich als ein dem Wesen Ihvh's entsprechender charakterisiert wird. 1) Ihvh ist ein eifersüchtiger Gott, der keinen andern Gott neben sich duldet; daraus fliesst unmittelbar die Forderung, dass sein Volk ihm allein dienen muss (6,13 begründet durch 6,15). Diese Forderung kommt in dem Kultusgesetz des Sg in doppelter Weise zum Ausdruck. Am deutlichsten in negativer Weise, d. h. in der Forderung der Bestrafung jeden Götzendienstes, 13,12—18. Wenn die Bewohner einer Stadt andern Göttern dienen, so entbrennt Ihvh's Zorn, 13,18, und zwar nicht blos gegen die Götzendiener, sondern auch gegen ihre Habe und gegen ihre ganze Stadt, und kommt nicht eher zur Ruhe, als bis die Bewohner der Stadt getötet, ihr Besitztum und ihre Stadt für ewige Zeiten vernichtet sind, 13,16—17. Und nicht nur die Bestrafung des thatsächlichen Götzendiestes fordert dieser eifersüchtige Gott, sondern auch schon jeder Versuchung zu demselben, 13,2—11 cf. 7,1—4. Unter allen Umständen muss der Versucher mit dem Tode bestraft werden; weder die scheinbare Beglaubigung eines Propheten (13,2—3), noch die Bande der Verwandten- oder Freundesliebe, mögen sie auch noch so eng und herzlich sein (13,7), dürfen davon abhalten, mit aller Strenge gegen ihn zu verfahren. Positiv aber kommt der Gedanke, dass Ihvh ein eifersüchtiger Gott ist, der den Dienst anderer Götter nicht duldet, darin zum Ausdruck, dass eine kultische Handlung nur an dem von ihm erwählten Orte vollzogen werden darf. Der Ort, den Ihvh erwählt, steht nicht etwa blos als heilige Stätte den

שְׁעָרִים als profanen Stätten, sondern auch als die Kultusstätte Ihvh's den Kultusstätten anderer Götter gegenüber. Darum darf man die Zehnten von Korn, Most und Oel und die Erstgeburten der Schafe und Rinder nicht in den Thoren essen, die Feste, insonderheit das Passah, nicht in den Thoren feiern, sondern allein an dem von Ihvh erwählten Orte, 12,17 sq. 16,5 sq. (cf. 12,13 sq. 26. 14,23. 25. 26. 15,20. 16,2. 7. 11. 15. 18,6. 26,2. 13), oder was dasselbe ist vor dem Angesichte Ihvh's.

2) Der Gedanke, dass Ihvh ein eifersüchtiger Gott ist, dessen Zorn leicht entbrennt, konnte wohl dazu verleiten, dem Kultus einen ernsten Charakter zu geben. Aber mit allem Nachdruck wehrt Sg diesen Gedanken ab. Freilich ist Ihvh אֵל קַנָּא, freilich entbrennt sein Zorn leicht, aber er entbrennt nur dann, wenn ein besonderer Anlass dazu vorhanden ist. Dem Volke, das ihm keinen Anlass zum Zorn giebt, oder das den Anlass, aus dem er entbrannte, beseitigt, ist er ein gnädiger Gott, ihm erweist er seine Huld und sein Erbarmen. Sg scheint einen besonderen Nachdruck darauf zu legen, dass man aus seinen Aeusserungen über den Zorn Ihvh's keine falschen Schlüsse ziehe; denn gerade im unmittelbaren Anschluss an die Aussagen über den Zorn Ihvh's spricht er gern auch von der Treue und Gnade Ihvh's, so 7,9 im unmittelbaren Anschluss an 7,4. 6 und 13,18bβ im unmittelbaren Anschluss an 13,18bα. Daraus erklärt es sich wohl auch, dass er immer und immer wieder betont, dass Israel, wenn es vor seinem Gott erscheint, sich freuen soll, und zwar nur freuen (אַךְ שָׂמֵחַ 16,15), 12,18. 14,26. 16,11. 14. 15. 26,11. Auch hierin offenbart sich der Gegensatz gegen den Baalskultus Israels, dessen Charakteristikum gerade um 700 der furchtbare Ernst wurde.

3) Vor allem aber, so sahen wir, wurde Ihvh als der geschichtliche Gott dem Baal gegenübergestellt. Dem entspricht es nun, dass Sg in seinem Kultusgesetz grossen Wert darauf legt, es zum Ausdruck kommen zu lassen, dass der Kultus dem geschichtlichen Gott des Volkes gilt.

Vielleicht war schon früher eines der Feste in Beziehung zur Geschichte gesetzt, das Mazzothfest, wie man aus Ex. 23,15 ersehen kann. Aber es ist fraglich, ob die betreffenden Worte in Ex. 23,15 und dann auch in Ex. 34,18 nicht erst auf Grund von Dt. 16,1 eingeschaltet sind. Und sodann ist zu beachten, dass Sg das Mazzothfest nicht zu kennen scheint. Es ist darum nicht zu erweisen, dass Sg in der geschichtlichen Motivierung des Passahfestes 16,1 an ältere Festgesetze anknüpft. Es ist dies zur Erklärung der Tendenz des Sg, dem Kultus einen geschichtlichen Charakter zu geben, auch gar nicht nötig; bei ihm erklärt sich diese Tendenz zur Genüge aus seinem Gottesbegriff. Und keineswegs ist er dabei stehen geblieben, nur ein einzelnes Fest in Beziehung zur Geschichte zu setzen. Wie er in 16,1 sq. die Darbringung der Erstgeburt des Viehes (denn darin wird das Passahopfer bestehen, cf. 16,2 צאן ובקר) zu einem Ereignis der heiligen Geschichte in Beziehung setzt, so in cap. 26 auch die Darbringung der Früchte des Landes. Das Gebet, welches er für diese Darbringung vorschreibt, hat zunächst etwas Auffälliges. Was hat es mit der Darbringung der Erstlinge zu thun, dass der Vater des Volkes ein umherirrender Aramäer war, dass er mit wenigen Leuten nach Aegypten zog und da zum grossen Volke wurde, daß die Aegypter dies Volk quälten, und dass Ihvh, seinen Hilfeschrei hörend, es unter grossen Wunderthaten aus Aegypten herausführte? Soll dies alles nur die Einleitung zu dem kurzen Satz v. 9 sein: „er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land", und soll der Sinn des ganzen Gebetes also nur der sein: „ich bringe dir die Erstlinge der Früchte des Landes, die ich dir darum schulde, weil du es bist, der uns dies Land gegeben hat"? (cf. Wellh. prol.[3] S. 93). Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, dass diese Einleitung zu ausführlich und zu umständlich ist, und daß auch der Hauptgedanke viel einfacher so lauten würde: „ich bringe dir die Erstlinge der Früchte, mit denen du mich gesegnet hast." Befriedigender scheint mir eine andere Erklärung dieses Gebetes zu sein. Es

giebt eine kurze Zusammenfassung der Geschichte Israels bis zu dem Augenblick, wo es Kanaan betritt, in der Form eines Bekenntnisses, das vor dem Gott abgelegt wird, dem man die Erstlinge darbringt. Indem das Volk dieses Bekenntnis spricht, erklärt es, daß der Gott, dem es seine Gaben bringt, eben der Gott der Urzeit, der geschichtliche Gott des Volkes und nicht Baal oder der mit Baal vereinigte Ihvh ist. In dem Bekenntnis, dessen Sätze sämtlich gleichwertig sind, liegt somit ein nachdrücklicher Protest gegen den Baalkultus und gegen jede Vermischung der Ihvh-Religion mit der Religion Baals (cf. Smend. S. 284).

4) Finden wir somit, daß Sg seine kultischen Forderungen in offenbarer Beziehung zu seinem Gottesbegriff aufgestellt hat, und haben wir ferner gefunden, daß Sg gerade, um Ihvh und Baal von einander trennen zu können, von Ihvh auch den Segen des Feldes ableitet, so wird es auch nicht Zufall sein, daß er in seinem kultischen Gesetz mit besonderem Nachdruck auf die Ablieferung des Zehnten oder der Erstlinge der Feldfrüchte eingeht. Er begnügt sich nicht, in 12,13–14 nach seiner alten Quelle das Gesetz über die Kultuskoncentration mitzuteilen, sondern er fügt daran in 12,17 sq. 14,22 sq. und 15,19 sq. nähere Ausführungen darüber, was Ihvh dargebracht werden muss, und stets steht hier die Ablieferung des Zehnten der Früchte an erster Stelle. Es ist wohl auch nicht zufällig, daß er in 26,2 sq. ein Bekenntnis fordert, daß die Erstlinge der Früchte dem geschichtlichen Gott dargebracht werden, während für die Darbringung der Erstgeburten des Viehes ein solches Bekenntnis nicht ausdrücklich vorgeschrieben wird. Zufällig ist es endlich wohl auch nicht, wenn er an das Gesetz über die Abgaben an den Priester, das er einer alten Quelle entlehnt, 18,3, einen Satz anfügt, welcher auf die Abgaben von Korn, Most und Oel Bezug nimmt. Es scheint vielmehr, als habe Sg auf diese Ergänzung Wert gelegt.

Diese soeben besprochenen Aenderungen auf dem Gebiete des Kultus beziehen sich z. T. auf den Charakter des Kultus, sofern derselbe ein fröhlicher sein und es zum

Ausdruck bringen soll, daß er dem geschichtlichen Gott des Volkes gilt, z. T. auf die äussere Form desselben, sofern er künftig nur an einem einzigen Ort stattfinden soll. Die vierte der dargelegten Forderungen des Sg, daß nämlich der Kultus, auch sofern er mit dem Landbau in Verbindung steht, Ihvh gelten soll, bedeutet insofern keine Aenderung, als auch das Volk im Allgemeinen diesen Kultus dem Ihvh widmete, nur daß es Ihvh nicht scharf von den Baalen trennte. Als eine Aenderung des Kultus, soweit sie sich auf die Form desselben bezieht, haben wir also nur seine Koncentration kennen gelernt. Das ist aber auch die einzige Aenderung, welche Sg bezüglich der Form des Kultus fordert, wenigstens hängen alle weiteren Aenderungen mit dieser Einen aufs engste zusammen, indem sie sie zur Voraussetzung haben. Diese Aenderungen, welche die Kultuskoncentration voraussetzen, sind doppelter Art: die einen sind durch sie ermöglicht worden, während der besondere Grund, warum eine Aenderung gerade in dieser Form und nicht in einer andern gefordert wird, später näher zu bestimmen sein wird; die andern sind durch das Grundgesetz bis zu einem gewissen Grade mit Notwendigkeit gegeben. Zu den Aenderungen der letzteren Art gehören die Bestimmungen, welche durch die Schwierigkeiten bedingt sind, die sich aus der Einführung der Kultuskoncentration ergeben. Zu einem Teil lagen diese Schwierigkeiten auf profanem Gebiete, und waren da bereits durch die Grundsammlung gelöst worden, cf. oben. Sg konnte diese Lösungen also bereits aus seiner Quelle übernehmen. Nur an zwei Stellen hat er, wie es scheint, seine Quelle erweitert. Er hat die Entscheidung schwierigerer Rechtsfälle ausdrücklich an das Heiligtum verlegt, also den Priestern und ihrer Thora übertragen, im letzten Grunde dem Ihvh selbst, cf. oben; und er hat bezüglich des Freistädtegesetzes auch den Fall ins Auge gefasst, daß die Landesgrenzen sich erweitern könnten, und für diesen Fall die Einrichtung von drei weiteren Freistädten gefordert, damit auch dann kein unschuldiges Blut in Israel vergossen werde.

Bedeutsamer sind die Aenderungen, die durch die Kultuskoncentration auf kultischem Gebiet veranlasst sind. Es war Sitte geworden, jedes Tier, welches man schlachtete, an der Kultusstätte zu schlachten, sodass Schlachten und Opfern nahezu identische Begriffe geworden waren, cf. Smend, S. 133 Anmerkg. Jedes Tier an einer Kultusstätte zu schlachten war möglich, solange man überall eine Kultusstätte in der Nähe hatte; es stiess jedoch sofort auf Schwierigkeiten, wenn der Weg zur nächsten Kultusstätte ein weiter wurde. Diese Schwierigkeit konnte nun eintreten infolge der Kultuskoncentration. Vorläufig bestand sie allerdings nicht, denn das Land, in welchem die letztere eingeführt wurde, hatte nur enge Grenzen. Wurden aber diese Grenzen erweitert, so machte sich die Schwierigkeit alsbald geltend. Für diesen Fall giebt nun Sg die Erlaubnis, auch ausserhalb des Heiligtums zu schlachten, 12,20 sq., während er nur für die eigentlichen קדשים die Forderung aufrecht erhält, sie nach Jerusalem zu bringen*). Auch die Ablieferung der eigentlichen קדשים aber konnte auf Schwierigkeiten stossen. Die Erstgeburten der Schafe und Rinder konnte man vor sich her treiben, sie konnte man also stets zum Centralheiligtum bringen. Anders war es mit den Zehnten der Feldfrüchte**); diese musste man

*) Es ist zu beachten, dass Sg noch nicht allgemein die Schlachtung ausserhalb Jerusalems gestattet, wie dies der spätere Einschub 12,15–16 thut, sondern dass er diese Erlaubnis nur bedingterweise giebt, 12,20a. 21 (v. 20b ist aus v. 21b eingeschoben). So lange die Bedingung v. 20a nicht eintritt, will auch Sg die alte Sitte nicht geändert sehen. Es besteht daher auch kein Widerspruch zwischen Lev. 17 und Dt. 12; denn Lv. 17 fasst den Fall der Gebietserweiterung gar nicht ins Auge, wie Sg dies z. B. auch in 19,8 thut. Mithin ist auch kein Grund zu der Annahme, Lev. 17 sei älter, als Dt. 12.

**) Der Ausdruck מעשר ist in 14,22, ebenso wie in 12,17, nicht im eigentlichen Sinne zu verstehen, wie in 14,28 sq. 26,12 sq, wo es כל המעשר heisst. Wenn 12,17 und 14,22 die Verzehntung von Korn, Most und Oel fordern, und zwar in jedem Jahre, so ist damit nur dies gemeint, dass in jedem Jahre ein Teil der Ernte zu einer Festmahlzeit vor Ihvh benutzt werden soll. Dieser Teil wird in 26,2 ראשית genannt zum Unterschied

tragen. Das war aber unmöglich, wenn der Weg ein weiter war. Für diesen Fall erlaubt Sg, den Zehnten in Geld umzusetzen und für dieses Geld in Jerusalem die Mittel zur Festmahlzeit zu beschaffen 14,24 sq.

3) Das Verhältnis der beiden Seiten des Gottesbegriffes, wie es in dem Gesetz des Sg zur Erscheinung kommt.

Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, daß die ethische Fassung des Gottesbegriffes den absoluten Monotheismus zur Konsequenz hat, daß Sg diese Konsequenz aber nicht gezogen hat, wenn er Ihvh in einen Gegensatz zu andern Göttern setzt, deren Realität nicht

---

von dem Zehnten im strengen Sinne, von welchem 14,28 sq. 26,12 sq. reden. Wenn der Weg nicht gar zu weit war, konnte man diesen „Zehnten" = ראשית tragen, 14,24, er kann also nicht allzuumfangreich gewesen sein. Von dieser ראשית wurde alsdann am Heiligtum ein Teil genommen, in einen Korb gelegt, und vor den Altar Ihvh's gestellt 26,2. 10. Dieser Teil ist die ראשית im engeren Sinne, und eben aus dem Grunde, diese ראשית im engeren Sinne von der im weiteren Sinne zu unterscheiden, mag Sg sich veranlasst gefühlt haben, die ראשית im weiteren Sinne mit dem nicht ganz passenden Ausdruck מעשר zu bezeichnen. Die ראשית im engeren Sinne, d. h. der Teil, welcher vor dem Altar gestellt wurde, gehörte den Priestern 18,4. Der eigentliche Zehnte, מעשר im Sinne von 14,28 sq. 26,12 sq., wurde in jedem dritten Jahre, dem שנת המעשר, abgeliefert, und zwar in der älteren Zeit an ein Heiligtum zum Unterhalt der Priester. Wellh., prol.[3] S. 159, bestreitet dies, wenn er behauptet: „Auch der Zehnte ist ursprünglich Gott gegeben und ebenso wie die früheren Opfer behandelt, das heisst, nicht von den Priestern, sondern von den Darbringern in heiligen Mahlzeiten verzehrt." Diese Annahme führt aber zu keiner klaren Vorstellung von dem Kultus der älteren Zeit, denn danach müsste in jedem dritten Jahr eine heilige Mahlzeit veranstaltet sein, während doch fest steht, dass jährlich solche heiligen Mahlzeiten veranstaltet zu werden pflegten. Wenn Jakob Gen. 28,22 gelobt: „Dieser Stein soll zu einem Gotteshause werden, und von allem, was du mir giebst, will ich den Zehnten geben", so will er damit gewiss nicht blos sagen, ich will von allem, was du mir giebst, an diesem Heiligtum eine Festmahlzeit veranstalten, sondern er will damit geloben, für den Unterhalt der Priester dieses Heiligtums zu sorgen

in Frage gestellt wird. Offenbar liegen hier bei Sg zweierlei Anschauungen vor, welche einander streng genommen ausschliessen, eine universalistische, welche ihre Wurzel in der ethischen Fassung des Gottesbegriffes hat, und eine partikularistische, welche ihre Hauptstütze in dem Interesse des Verfassers an der Polemik gegen den Baalkultus hat. Ob beide in der Weise zusammenhängen, daß die Erkenntnis des ethischen Charakters Ihvh's der Hauptgrund der Polemik gegen Baal ist, lässt sich aus der Schrift des Sg, soviel ich sehe, nicht mit Sicherheit entscheiden; möglich ist es auf Grund von 7,9 (Ihvh ist „der" treue Gott, cf. oben). Streng genommen aber schliesst die universalistische Anschauung die partikularistische aus. Stehen aber beide miteinander im Widerspruch, so lässt sich erwarten, daß dieser Widerspruch auch in dem Gesetz des Sg zu Tage tritt. Und das ist in der That der Fall.

Die ethische Fassung des Gottesbegriffes hat Sg dazu geführt, Ihvh als den zu denken, der ein Gott des Himmels und der Erde ist, 10,14. Einer solchen Erhebung Ihvh's über die Natur entspricht es aber schlecht, daß sein Kultus an einen einzelnen Ort gebunden ist, wodurch er in gewisser Weise doch wieder an die Natur gebunden ist, d. h. die Forderung der Kultuskoncentration steht, genau genommen, im Widerspruch zu dem ethischen Gottesbegriff des Sg. Sie hat ihre Wurzel in der Entgegensetzung Ihvh's und der kanaanitischen Baale, d. h. in der partikularistischen Fassung des Gottesbegriffes. In der Forderung der Kultuskoncentration tritt somit der Widerspruch beider Anschauungen zu Tage. Das Gleiche ist der Fall, wenn eine sonst allgemein geltende sittliche Forderung aus Rücksicht auf das polemische Interesse eine Einschränkung erfährt. So in cap. 20. Es ist zweifellos, dass in 20,11 eine humane Behandlung der Feinde gefordert wird, wenn nicht ihr eigenes Verhalten die Verweigerung der Milde bis zu einem gewissen Grade rechtfertigt, v. 12—14. Eine Einschränkung erfährt diese Forderung in v. 15—17: gegen die Kanaaniter soll niemals Milde geübt werden, und zwar darum nicht,

weil aus der gegen sie geübten Schonung eine Versuchung zum Götzendienst entstehen könnte. Hier ist also das polemische Interesse des Sg im Widerspruch mit einer aus dem ethischen Gottesbegriff fliessenden sittlichen Forderung.

Wenn aber Sg so einerseits durch sein polemisches Interesse dazu geführt wurde, die Konsequenzen seines ethischen Gottesbegriffes hier und da zu beschränken oder überhaupt nicht zu ziehen, so muss doch andererseits auch beachtet werden, dass die ethische Auffassung des Gottesbegriffes auch da auf die Formulierung der Forderungen einen starken Einfluss ausgeübt hat, wo die Forderungen selbst dem polemischen Interesse ihre Entstehung verdankten, d. h. dass auch in dem Kultusgesetz der Einfluss des ethischen Gottesbegriffes sehr stark zu spüren ist. Wenn wir es als mit dem ethischen Gottesbegriff nicht ganz übereinstimmend ansehen mussten, daß Ihvh nur an Einem Orte verehrt werden kann, während er doch ein Herr Himmels und der Erde ist, so ist doch zu beachten, daß Sg durchaus nicht meint, Ihvh selbst sei an diesen Ort gebunden. Freilich sind die Festmahlzeiten zu Jerusalem Mahlzeiten vor Ihvh, das Volk freut sich an diesen Festen vor Ihvh. Aber das „vor Ihvh" will in diesen Wendungen doch nur besagen, dass der Kultus nicht dem Baal, sondern Ihvh gilt. Er selbst hat seine heilige Wohnung im Himmel, und von dort blickt er auf sein Volk herab, 26,15. Wenn daher Jerusalem als die Stätte bezeichnet wird, »welche Ihvh erwählt, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen«, so ist nicht ausser Acht zu lassen, dass es hier nicht heisst, dass er selbst an dieser Stätte wohnen wolle, sondern nur, daß sein Name dort wohnen soll. Es ist schwer auszumachen, welches der genauere Sinn dieser Formel ist, und was der Name Ihvh's in ihr bedeutet. Es scheint mir am richtigsten, dabei stehen zu bleiben, daß der Name Ihvh's in dieser Formel »soviel als seine Verehrung und seinen Dienst« bedeute (Smend*), S. 281 Anmerkg.). Sg ist also durch sein

*) Uebrigens ist nicht ganz klar, ob Smend auch für die deutero-

polemisches Interesse nicht dazu verleitet worden Ihvh selbst an einen Ort gebunden zu denken, nur will nach ihm Ihvh an keiner andern Stelle verehrt werden, weil der Gottesdienst an andern Orten gar zu leicht zum Baaldienst ausartete und Ihvh nicht mit Baal vermischt werden will.

Der ethische Gottesbegriff hat viele der Propheten dazu geführt, den Kultus gering zu schätzen oder ihn wohl gar abschätzig zu beurteilen. Es ist bereits oben gezeigt worden, warum Sg diese Konsequenz nicht zieht. Er kämpfte nicht, wie die Propheten, gegen eine falsche Wertschätzung des Kultus, sondern gegen die Irreligiosität und gegen den Götzendienst. Darum musste er den Kultus als einen Beweis der Dankbarkeit gegen Ihvh und eine bestimmte Form desselben als einen Beweis der Treue gegen ihn fordern. Ein ethischer Gottesbegriff führt nicht notwendig zur Verwerfung des Kultus überhaupt, sondern nur zu einer veränderten Auffassung desselben, die sich naturgemäss in den einzelnen kultischen Bestimmungen ihren Ausdruck schafft. Es ist nun sehr interessant, zu untersuchen, wie Sg durch seinen ethischen Gottesbegriff bei der Aufstellung seines Kultusgesetzes beeinflusst worden ist.

Ausser den oben besprochenen Aenderungen, welche durch die Einführung der Kultuskoncentration bis zu einem gewissen Grade mit Notwendigkeit gegeben waren, wenn überhaupt die Kultuskoncentration durchgeführt werden sollte, finden wir noch eine Aenderung, welche durch sie nur ermöglicht war, nämlich die Bestimmung, dass der Zehnte, welcher bisher in jedem dritten Jahr an das Heiligtum abgeliefert war, fortan zur Unterstüzung der Armen und Bedürftigen dienen sollte, 14,28 sq. 26,12 sq. Wir sagen,

---

nomische Formel diesen Sinn gelten lassen will, ob er nicht vielmehr hier unter dem Namen Ihvh's „den angerufenen Gott“ oder „die göttliche Erhörung“ selbst verstanden wissen will, sodass die Formel bedeutete, der Ort, wo Ihvh angerufen sein will, und wo er die Gebete seines Volkes erhört.

diese Aenderung war durch die Kultuskoncentration ermöglicht. So lange nämlich überall im Lande Heiligtümer zu finden waren, musste es auch eine ziemlich grosse Anzahl von Priestern geben, welche den Dienst an diesen Heiligtümern verrichteten, zu deren Unterhalt also auch eine ziemlich grosse Menge von Abgaben erforderlich war. Durch die Aufhebung der Höhen und die alleinige Anerkennung Jerusalems wurde die Zahl der Priester bedeutend beschränkt. Zum Unterhalt derselben waren also bei weitem nicht mehr soviel Abgaben erforderlich, als bisher. Es genügte reichlich, daß die Priester einen Anteil von allen Opfern, sowie die ראשית der Früchte bekamen, 18,3–4; denn fortan opferten ja in Jerusalem nicht, wie bisher nur einzelne Teile des Volkes, sondern ganz Israel. Die Abgaben waren im Verhältnis zu der geringen Zahl derer, welche sie bezogen, immer noch so reichlich, dass auch die Leviten, welche nach Jerusalem übersiedelten, davon einen Anteil bekommen konnten 18,6. 8. Dadurch wurden die Zehnten, welche alle drei Jahre abgeliefert wurden, für andere Zwecke verfügbar; denn sie gänzlich aufzuheben, dazu lag keine Veranlassung vor, da das Volk sich einmal an sie gewöhnt hatte und sie als eine von Gott geforderte Abgabe zu betrachten pflegte. Der Priesterkodex fordert natürlich die Verwendung dieser Zehnten für kultische Zwecke, denn für ihn ist der Kultus die Hauptsache. Anders Sg; er will diese Abgaben, welche bisher kultischen Zwecken dienten, künftig für Zwecke der Humanität verwendet sehen. Darin tritt es mit aller wünschenswerten Klarheit zu Tage, dass für Sg nicht der Kultus, sondern die Sittlichkeit, besonders die Fürsorge für die Armen, die Hauptsache ist.

Dass der Kultus nicht als solcher für Sg im Mittelpunkt des Interesses steht, erkennen wir auch daraus, dass der Kultus in weitgehendem Masse den Zwecken der Humanität dienstbar gemacht wird. Gewiss war der Kultus auch der älteren Zeit bereits so aufgefasst worden. Das

Sabbathjahrgebot, welches Sg nach einer älteren Quelle citiert, 15,2, beweist dies. Aber in dem Masse, wie Sg es fordert, ist es wohl kaum bis dahin der Fall gewesen. Daß der Zehnte des dritten Jahres ganz und gar den Zwecken der Humanität dienstbar gemacht werden soll, haben wir soeben schon gesehen. Aber auch für den übrigen Kultus stellt Sg die Forderung, daß zu jeder festlichen Mahlzeit die Armen und Notleidenden eingeladen werden sollen. Sg macht darauf immer und immer wieder aufmerksam. Besonders aber erinnert er mit Nachdruck an die Leviten, welche eben durch das Grundgesetz der Verarmung preisgegeben wurden, und für die in besonderer Weise Sorge zu tragen Sg sich daher mit Recht verpflichtet fühlte, 12,18–19. 14,27. 16,11. 14. 26,11. 18,6. 8. Diese Forderung, den Kultus den Zwecken der Nächstenliebe dienstbar zu machen, mochte zur Zeit des Sg besonders nötig sein, in der die Ueppigkeit und die Schwelgerei, welche bei den Festmahlen entwickelt wurde, nur zu oft der Grund der Habsucht und der Bedrückung der Armen wurde, cf. Am. 2,8.

Zu demselben Ergebnis, daß der Kultus an sich für Sg nicht im Mittelpunkt des Interesses steht, gelangen wir endlich auch noch von einer andern Beobachtung aus. Wäre der Kultus für Sg in dem Sinne eine Hauptsache gewesen, wie für den Priesterkodex, so würde er, da er so ausführliche kultische Bestimmungen aufstellte, wie sie sonst in keiner Gesetzsammlung der vorexilischen Zeit enthalten sind, es sich gewiss nicht haben entgehen lassen, ganz bestimmte Leistungen zu fordern. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr überlässt Sg das Mass der Abgaben im Allgemeinen gänzlich dem freien Willen des Einzelnen, und fordert nur, daß man überhaupt etwas giebt, 16,10. 26,2. Auch in der letzteren Stelle wird die Massbestimmung dem Einzelnen überlassen, und folglich auch 18,4 bei der Abgabe an den Priester. Feste Bestimmungen hat Sg nur da, wo sie dem Herkommen nach bereits bestanden, so betreffs der Abgaben, welche jedesmal bei einem Opfer

blutiger Art an den Priester zu entrichten waren, 18,3, und bei der Abmessung des Zehnten im je dritten Jahre. Es kommt also dem Sg nicht auf das Quantum der kultischen Leistung an, sondern nur darauf, daß man Ihvh überhaupt diene. Dasselbe Interesse, daß Ihvh nur überhaupt gedient werde, verbunden mit der Gleichgiltigkeit gegen die Form, in der es geschieht, zeigt sich auch darin, dass Sg in 14,24 sq. erlaubt, den Zehnten in Geld umzusetzen und dafür andere Dinge zu kaufen, Schafe und Rinder, Wein und Most, und wonach man sonst Verlangen trägt.

4) Die Stellung des Sg innerhalb der Entwickelung der alttestamentlichen Religion.

Wir können das Ergebnis unserer biblisch-theologischen Untersuchung über die Gesetzgebung des Sg dahin zusammenfassen, daß die letzte und tiefste Wurzel aller Forderungen in dem Gottesbegriff des Sg zu suchen ist. Zwar hat Sg auch eine Reihe von Forderungen mitgeteilt, welche er nicht zum ersten Male formulierte, sondern welche er teils älteren Gesetzbüchern (z. B. der deuteronomischen Grundsammlung), teils dem geltenden Recht und der Sitte entnehmen konnte, aber sie sind doch sein wirkliches geistiges Eigentum geworden, und wo sie seinem Gottesbegriff nicht entsprachen, oder wo sie eine Umformung gestatteten, sodass sie der religiösen Grundanschauung des Sg mehr entsprachen, da hat er sie auch seinem Gottesbegriff entsprechend umgestaltet. Wenn es sich nun für uns darum handelt, die Entstehung dieser Gesetzsammlung zu erklären, so kann unsere Aufgabe nur darin bestehen, daß wir untersuchen, woher Sg seinen Gottesbegriff hat.

Ehe wir zu dieser Untersuchung übergehen, ist eine Bemerkung vorauszuschicken. Die gesamte Arbeit des Sg ist ein Zeugnis dafür, daß ihr Verfasser auf einer überaus hohen geistigen Stufe steht. Er hat nicht blos fremden Gedanken Ausdruck verliehen, sondern er hat sie sich wahr-

haft angeeignet, sie sind seine eigenen Gedanken geworden. Einem solchen Manne dürfen wir wohl auch Gedanken zutrauen, welche vor ihm noch niemand ausgesprochen hat, und nicht das kann daher unsere Aufgabe sein, in allen Einzelheiten nachweisen zu wollen, daß Sg für jeden seiner religiösen Grundgedanken und für die gesamte Art ihrer Verbindung einen Vorgänger gehabt hat. Das würde heissen, seinen geistigen Reichtum verkennen und ihn selbst auf eine zu niedrige Stufe setzen. Aber man mag Sg auf eine geistige Höhe versetzen, wie sehr man auch will, er muss doch immer ein Kind seiner Zeit bleiben, wenigstens in dem Sinne, dass er die Anregung zu seinen Gedanken seinen Zeitgenossen verdankt; sein Eigentum kann nur die Verarbeitung dieser Anregungen sein, und seine Grösse wird danach zu beurteilen sein, wie weit ihm eine solche Verarbeitung gelungen ist, und wieweit er die Gedanken, welche er von den Besten seiner Zeit überkam, für die praktischen Aufgaben seiner Zeit zu verwerten vermochte.

Zwei Seiten hat der Gottesbegriff des Sg, so fanden wir, die sich nicht völlig miteinander verbinden lassen. Er hat einerseits Ihvh als einen sittlichen Gott begriffen, d. h. seine sittlichen Eigenschaften als das Alles Beherrschende vorgestellt, und er hat andererseits Ihvh in einen Gegensatz zu andern Göttern, besonders zu den kanaanitischen Baalen, gestellt, und sein eigentümliches Wesen im Unterschied von ihnen zu begreifen versucht. In beiden Beziehungen hat Sg Vorgänger gehabt.

Was zunächst die ethische Fassung des Gottesbegriffes angeht, so teilt Sg dieselbe mit allen Propheten, von denen uns Schriften erhalten sind, und besonders auch mit den Propheten des achten Jahrhunderts. Aber die Propheten haben den sittlichen Charakter Ihvh's in verschiedener Weise geltend gemacht und haben daher auch Ihvh's Verhältnis zu Israel verschieden gedacht. Für Sg steht Ihvh zu Israel in enger Beziehung, aber dieses Verhältnis ist nicht ein natürliches, sondern ein geschichtlich entstandenes,

indem Ihvh Israel einst aus der Mitte aller Völker heraus erwählt hat. Darum kann er das Verhältnis zu seinem Volke auch jederzeit lösen. Nicht alle Propheten des achten Jahrhunderts haben sich das Verhältnis Ihvh's zu Israel so gedacht. Für einen Jesaia war es ein unmöglicher Gedanke, dass Ihvh Israel gänzlich vernichten könnte; er mochte es dem Untergang nahe führen, aber ein Rest des Volkes musste erhalten bleiben. שאר ישוב, in diese Worte lässt sich seine Anschauung von dem Verhältnis Ihvh's zu Israel wohl zusammenfassen. Einen derartigen Gedanken finden wir bei Sg nirgends ausgesprochen, und das ist um so auffälliger, als gerade der Gedanke, dass Ihvh Israel wohl dem Untergang nahe führen, aber es niemals gänzlich vernichten könne, gewissermassen zum Dogma für alle Nachfolger Jesaias geworden ist. Wäre Sg einer der Nachfolger Jesaias, so würden wir daher auch bei ihm diesen Gedanken finden müssen. Noch in anderer Beziehung besteht zwischen dem Gottesbegriff des Jesaia und dem des Sg ein tiefgreifender Unterschied. Für Jesaia ist Gott vor allen Dingen der erhabene, dem man sich in Demut unterwerfen muss, die Sünde ist Verletzung seiner Majestät. Bei Sg fehlt zwar weder der Gedanke, dass Ihvh der erhabene Gott ist, 10,14, noch auch der, dass die Sünde Hochmut ist, 8,14. Aber diese Gedanken stehen wenig im Vordergrunde; Ihvh erscheint vielmehr vor allen Dingen als der treue, der seinem Volke Huld und Gnade erweist und Dankbarkeit fordert. Undank, Vergessen der Wohlthaten Ihvh's ist darum für Sg das Wesen der Sünde, und auch der Hochmut kommt nicht als Verletzung der Majestät Gottes, sondern vielmehr als Undank in Betracht 8,14. So wird man kaum behaupten dürfen, dass Sg von Jesaia in weitgehendem Masse beeinflusst sei.

Anders als Jesaia fasst Amos das Verhältnis zwischen Ihvh und Israel. Ihvh „hat nicht nur Israel aus Aegypten, sondern auch die Aramäer aus Kir und die Philister aus Kaftor in ihr Land geführt, und wenn die Israeliten seinen

Willen nicht thun, so sind sie ihm so gleichgiltig, wie die Mohren, 9,7“ (cf. Smend, S. 167). Darin kommt es zum Ausdruck, dass Ihvh in keiner Weise an Israel gebunden ist*). Freilich hat er zu Israel ein besonders nahes Verhältnis, er hat Israel allein von allen Geschlechtern der Erde erkannt, 3,2; aber so wenig kann damit die Hoffnung begründet werden, dass Ihvh es unter allen Umständen erhalten müsse, dass Amos an diese Aussage die Gerichtsdrohung mit einem „darum“ anschliessen kann. Es sind dies Gedanken, die wir bei Sg in dem Begriff der Erwählung zusammengefasst wiederfinden. Auch darin stimmt Sg mit Amos in weitgehendem Masse überein, dass er die sittlichen Pflichten in die Forderung von Recht und Billigkeit zusammenfasst, cf. Am. 2,6 sq. 5,24. Aber Ihvh erscheint bei Amos als „Princip des Rechts“ (Smend S. 166). Darin ist ihm Sg nicht gefolgt, sein Gottesbegriff ist wärmer und lebendiger. Aus Amos ist daher manche Besonderheit der Gottesvorstellung des Sg erklärlich, aber nicht der gesamte Gottesbegriff.

Auch zu Hosea steht Sg in enger Beziehung. Ihm verdankt er es vor allen Dingen, dass er sich Ihvh nicht blos als Vertreter des Rechtes denkt, sondern als den, der Israel liebt, und der ihm Huld verheissen hat, wenn es ihm treu ergeben bleibe. י״י אלהיך, diese Bezeichnung, die Sg so sehr liebt, finden wir gerade auch bei Hosea des öfteren, während sie bei Amos gänzlich fehlt (Am. 9,15 ist späterer Zusatz); cf. Hos. 3,5. 7,10. 12,7. 10. 13,4. 14,2, vergl. besonders Hos. 1,9. 2,25 mit Dt. 26,15 sq. Demgemäss fordert auch Sg in Uebereinstimmung mit Hosea vor allen Dingen Liebe und Treue vonseiten des Volkes, während er die Verfehlung des Volkes als Undank und Ihvh-Vergessen bezeichnet, cf. Hos. 2,15. 8,14. 13,6 (vergl. zur letzteren

---

*) Den Schluss des Buches Amos halte ich mit Smend (S. 183) von 9,8 an für einen Zusatz.

Stelle besonders Dt. 8,12—14). Doch weicht andererseits Sg auch von Hosea darin ab, dass er nicht wie dieser überzeugt ist, dass Ihvh sein Volk doch nicht endgiltig verstossen könne, weil seine Liebe endlich doch Gegenliebe finden müsse (Hos. 2,16 sq. 11,8 sq.), sowie darin, dass er das Verhältnis, welches zwischen Ihvh und seinem Volke besteht, auf die Erwählung des Volkes durch Ihvh zurückführt, während der Gedanke der Erwählung bei Hosea völlig unmöglich ist, cf. Smend, S. 200. So scheinen mir in den Gottesbegriff des Sg Elemente der Gottesvorstellung des Amos und des Hosea verarbeitet zu sein, und zwar so, dass der ganze Charakter und das Wesen der Beziehungen zwischen Ihvh und seinem Volk in der Art des Hosea, ihre Begründung und darum auch die Gewähr ihres Bestandes in der Art des Amos geschildert wird. Dagegen scheint Jesaia die Denkweise des Sg nur wenig bestimmt zu haben.

Deutlicher und leichter erkennbar ist es, von wem Sg zu der andern Gedankenreihe über Ihvh veranlasst ist. Man braucht sich nur daran zu erinnern, wie Sg Ihvh vor allen Dingen zu Baal in Gegensatz stellt, und wie er, freilich nicht in ausdrücklicher, aber doch deutlicher Polemik gegen die Volksanschauung Ihvh als den Spender von Korn, Most und Oel bezeichnet, um sofort zu erkennen, dass hier Gedanken des Hosea, namentlich die von Hos. 2, aufgenommen sind. Auch die übrigen Aussagen über das Wesen Ihvh's, die oben S. 135 sq. besprochen sind, haben bei Hosea ihre Parallele. Wenn Ihvh nach Sg ein eifersüchtiger Gott ist, so liegt dieser Bezeichnung wahrscheinlich das Bild einer Ehe zwischen Gott und Volk zu Grunde, wie es unseres Wissens Hosea zum ersten Male verwandt hat, und es ist in ihr derselbe Gedanke ausgesprochen, den Hos. 3,3 zum Ausdruck bringt. Auch der Gedanke hat bei Hosea seine Parallele, dass Ihvh der einzige treue Gott ist, 3,1. 11,8; er hört nicht auf, Israel zu lieben, wie wohl es sich andern Göttern zuwendet, während die andern Götter

sich nicht allezeit finden lassen, 2,9 *). Von Hosea ist es endlich eingegeben, wenn Sg Ihvh als den geschichtlichen Gott des Volkes dem Baal gegenüberstellt, 2,9. 17. 12,10. 13,4.

Sg zeigt sich also in seinem Gottesbegriff vor allen Dingen von Hosea abhängig, nur dass er ihn durch einige Elemente der Predigt des Amos ergänzt und bereichert hat. Jesaianischer Einfluss ist dagegen nur in sehr geringem Masse nachweisbar. Aus dem Gottesbegriff des Sg aber ist, wie wir gesehen haben, die gesamte Gesetzgebung des Sg zu erklären. Nichts hindert uns daher, Sg dem Ergebnis der kritischen Untersuchung entsprechend ungefähr um 700 entstanden zu denken, am besten dann in der Anfangszeit des Manasse, da Sg Grund zu der Mahnung hat, hüte dich, dass du Ihvh deinen Gott nicht vergessest. Zugleich kann unsere Untersuchung über Sg zur Bestätigung unserer Vermutungen über die Entstehung der Forderung der Kultuskoncentration dienen; denn wie die treibende Kraft der Kultusreform bei Sg in der Nachwirkung der prophetischen, vor allem der Hoseanischen Predigt liegt, so dürfte auch anzunehmen sein, dass die Kultusreform des Hiskia, an welche Sg wenigstens mittelbar anknüpft, der er Anerkennung verschaffen und die er fortführen will, besonders auf die Wirksamkeit des Hosea zurückzuführen ist.

---

*) Hos. 2,8 stellt dies allerdings als eine Wirkung Ihvh's hin, nicht als einen Erweis der Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit der andern Götter. Indessen ohne Bild ist der Gedanke der, dass Ihvh sein Volk in eine bedrängte Lage führen will, und dass es dann finden wird, dass die fremden Götter sich seiner nicht annehmen werden.

IV. Die Bearbeitung der Grundsammlung durch den Redaktor der Aeltestenquelle und durch Pl.

Die litterarkritische Untersuchung hat zu dem Ergebnis geführt, dass die deuteronomische Grundsammlung nicht nur dem Sg, sondern auch einem zweiten Bearbeiter vorgelegen hat, und dass allmählich eine zweite Gesetzsammlung entstand, welche zwar ebenfalls von dem deuteronomischen Grundgesetz und der Grundsammlung ausging, aber doch von der des Sg völlig unabhängig war. Die biblisch-theologische Untersuchung bestätigt dies Ergebnis vollkommen. Die Gesetzgebung des Pl ist von ganz andern religiösen Interessen beherrscht, als die des Sg; das zeigt schon die oberflächlichste Lektüre derselben. Dies ist aber um so beachtenswerter, als sich uns ergeben hat, dass Sg durchweg von der religiösen Anschauung getrieben ist, welche zur Aufstellung des Grundgesetzes und zur Abfassung der Grundsammlung geführt haben. So muss in der Gesetzsammlung des Pl das ursprüngliche Interesse umgebogen sein, denn sonst müssten in seinem Werke dieselben religiösen Motive wirkend sein, wie in dem des Sg. Die Geschichte der Entstehung der Gesetzsammlung des Pl wird also wesentlich eine Geschichte der Umbiegung der religiösen Interessen der Grundsammlung und der Ersetzung derselben durch andere sein. Ist es richtig, dass Pl nicht direkt an die Grundsammlung anknüpfte, sondern dass diese zunächst in der Aeltestenquelle Aufnahme fand, und dass erst diese von Pl erweitert wurde, so werden wir diese Entwickelung als in zwei Stadien verlaufend denken müssen. Auch diese Erwartung wird durch die biblisch-theologische Untersuchung bestätigt werden.

Zuerst entsteht hier aber die Frage, wie es denn überhaupt möglich war, die Interessen und Tendenzen des Grundgesetzes und der Grundsammlung umzubiegen; denn

eine solche Umbiegung setzt voraus, dass der Bearbeiter entweder die ursprüngliche Tendenz nicht verstanden hat, oder dass er sie nicht gebilligt hat. Das Letztere ist kaum anzunehmen. Denn hätte der Bearbeiter die Polemik gegen den Baalkultus oder gegen die Vermischung des Ihvh-mit dem Baal-Kultus nicht geteilt, so hätte er das Grundgesetz von seiner Sammlung ausschliessen müssen, da dasselbe lediglich ein Ausdruck dieser Polemik war. Ja, diese Bedeutung des Gesetzes über die Kultuskoncentration tritt in der Bearbeitung des Kultusgesetzes in der Aeltestenquelle noch weit deutlicher und stärker zu Tage, als in der andern, welche wir bei Sg finden, cf. 12,2 *). So lässt sich nur annehmen, dass der Bearbeiter die ursprüngliche Tendenz des Grundgesetzes und der Grundsammlung entweder gar nicht oder doch nicht voll und ganz verstanden hat; und dies fordert eine Erklärung. Mehreres kann zu einer solchen Erklärung dienen. 1) Dass die Grundsammlung den Zweck verfolgte, die Durchführung der Kultuskoncentration zu ermöglichen, ist in ihr nicht ausdrücklich ausgesprochen. Wir haben diese Tendenz nur daraus erschlossen, dass die einzelnen Gesetze dieser Sammlung das Grundgesetz zur Voraussetzung haben. Da der eigentliche Zweck nicht ausgesprochen, sondern lediglich zu erschliessen war, so war es nicht ausgeschlossen, dass jemand diesen Zweck verkannte, d. h. dass jemand den ursprünglichen Zusammenhang zwischen dem Grundgesetz und den übrigen Gesetzen der Grundsammlung nicht erkannte. Dann aber war es für ihn möglich, die Gesetzsammlung unter einen ihr ursprünglich fremden Gesichtspunkt zu stellen. 2) Dazu kam als ein Zweites, dass der Bearbeiter nicht blos diese Eine Quelle benutzte, sondern dass er sie mit andern Quellen verband, welche natürlicherweise von andern Interessen aus geschrieben waren, als die Grundsammlung,

---

*) Trotzdem ist wahrscheinlich auch in 12,2 die Tendenz des Grundgesetzes bereits umgebogen, cf. unten.

und die sich daher auch nicht unter denselben Gesichtspunkt stellen liessen, unter dem die Grundsammlung ursprünglich stand. Sollte aus dem Ganzen ein einigermassen einheitliches Werk werden, so musste der Bearbeiter einen Gesichtspunkt zu finden suchen, unter welchen sich alle diese Quellen, wenigstens zum grössten Teil, stellen liessen. Dieser Gesichtspunkt musste dann natürlich ein anderer sein, als der der Grundsammlung. 3) Aber alles dies machte es doch noch nicht nötig, die Zwecke der Grundsammlung umzubiegen. Auch Sg fand den Zweck der Grundsammlung nicht ausgesprochen und hat ihn doch erkannt; auch er benutzte neben ihr andere Quellen, und hat sie doch unter denselben Gesichtspunkt zu stellen vermocht, und zwar darum, weil er selbst von denselben Interessen beherrscht war, wie die Verfasser des Grundgesetzes und der Grundsammlung. Der letzte und tiefste Erklärungsgrund dafür, dass die Bearbeitungen, welche schliesslich zur Entstehung der Gesetzsammlung des Pl führten, von andern Interessen beherrscht sind, liegt darin, dass die Bearbeiter andere Persönlichkeiten waren, als Sg, dass sie selbst andere Tendenzen verfolgten, als Sg. 4) Endlich aber ist wohl auch das zu beachten, dass sowohl der Verfasser der Aeltestenquelle als auch Pl gar nicht in dem Sinne Verfasser genannt werden können, wie Sg. Sie waren vielmehr Redaktoren, die sich im Wesentlichen darauf beschränkten, verschiedene Quellen zu vereinigen, selbst aber nur sehr wenig zur Erweiterung und Ergänzung ihrer Quellen beitrugen, ja die ohne Not nicht einmal die Form derselben veränderten. Wir dürfen ihnen daher wohl auch kaum eine gleich grosse geistige Selbständigkeit und Bedeutung zuschreiben, wie dem Sg, und müssen es daher erklärlich finden, dass sie ihre Quellen sich nicht in gleichem Masse zum Eigentum zu machen verstanden, wie er. Gehen wir nun nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen zur Untersuchung zunächt der Aeltestenquelle über!

1) Die Aeltestenquelle.

A. Die religiösen Interessen ihres Verfassers.

Die litterarkritische Untersuchung hat ergeben, dass dem Verfasser oder Redaktor der Aeltestenquelle vor allen Dingen einige formelhafte Sätze zuzuweisen sind. So zunächst der Satz ובערת הרע מקרבך. Dieser Satz zeigt, dass unserm Redaktor ein Ideal Israels vorschwebt, mit dem die Wirklichkeit nur zu oft im Widerspruch steht, und seine Absicht ist nun, dies Ideal in die Wirklichkeit umzusetzen. Es ist eine Folge des Widerspruchs zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit, dass er sein Ideal wesentlich in negativer Weise geltend macht. Zu diesem Ideal gehört es vor allen Dingen, dass sich הרע in Israel nicht findet*). Ein רע kommt zustande durch Auflehnung gegen bestehende Ordnungen, 17,12. 21,21, durch Vergehen gegen die Sittlichkeit, 22,21. 22. 24, durch den Dienst fremder Götter, 17,7, durch Ablegung falschen Zeugnisses 19,19 und durch das Verkaufen eines Israeliten in die Sklaverei, 24,7. רע entsteht wohl auch durch das Vergiessen unschuldigen Blutes 19,13. 21,9, wiewohl hier der Ausdruck רע nicht gebraucht ist. Es ist nicht leicht zu bestimmen, was hier das Wesen des רע ist. Man würde, da es durch sittliche und religiöse Vergehen zu stande kommt, zunächst geneigt sein, anzunehmen, es sei das sündige Handeln, das aber in der engsten Weise mit der handelnden Person verknüpft wäre, sodass die Handlung durch die Vernichtung des Handelnden vertilgt würde. Aber diese Erklärung reicht in 21,9 nicht zu, denn da wird ja der Schuldige gar nicht vernichtet. Auch weist der Umstand, dass nicht blos gesagt wird, du sollst הרע austilgen, sondern du sollst es aus deiner Mitte oder aus Israel austilgen, darauf hin, dass הרע nicht blos eine den Thäter angehende Handlung ist, sondern dass es in Beziehung zum ganzen Volke steht. Zu einer genaueren Bestimmung dessen, was הרע ist, gelangen wir

---

*) הרע kann hier nur Substantiv sein, cf. Gesenius, Wörterbuch.

durch die Betrachtung von 21,7—9. Wenn auf dem Felde ein Erschlagener gefunden wird, ohne dass der Mörder ermittelt und bestraft werden könnte, so sollen die Aeltesten der Stadt, in deren Gebiet der Erschlagene gefunden wurde, eine Sühnehandlung vollziehen und dabei zu Ihvh beten: כפר לעמך ישראל und אל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל. Die letzteren Worte können nun nicht bedeuten, lass nicht die Schuld für unschuldig vergossenes Blut auf Israel kommen, denn alsdann wären die ersteren Worte überflüssig. Vielmehr müssen sie in dem Sinn gefasst werden, dass Ihvh die Schuld für das unschuldig vergossene Blut Israel nicht anrechnen, sondern sie bedecken soll. Durch den Mord ist also thatsächlich eine Blutschuld für das ganze Volk entstanden, obwohl es an den Morde gar keinen Teil hat, auch nicht einmal um ihn wusste (v. 7), und diese Schuld würde eine Reaktion Gottes zur Folge haben, wenn sie nicht gesühnt würde. תבער הדם הנקי מקרבך bedeutet also hier, Israel soll die auf dem ganzen Volke lastende Blutschuld beseitigen. Denselben Sinn muss man dann auch für 19,13 annehmen, nur dass hier die Beseitigung der Schuld durch Vertilgung des Mörders bewirkt wird. Sind aber diese Stellen in dem angegebenen Sinn zu verstehen, dann muss man auch die ganz analoge Formel ובערת הרע מקרבך in derselben Weise verstehen. הרע ist also eine auf dem ganzen Volke lastende Schuld, die durch das Vergehen eines Einzelnen hervorgerufen wird, und die so lange besteht, bis sie durch die Vertilgung des Missethäters oder auf eine andere Weise getilgt wird. Das Ideal, welches dem Redaktor der Aeltestenquelle vorschwebt, ist also ein von Schuld freies Volk, wobei zu beachten ist, dass die Schuld durch sittliche oder religiöse Vergehen hervorgerufen wird.

Wesentlich denselben Sinn, wie die soeben besprochene Formel hat auch die andere ולא תטמא את הארץ 21,23. 24,4 (LXX), nur dass, was in jener von dem Volke gefordert wird, dass es nämlich schuldfrei sei, hier von dem Lande gefordert wird. Aber darin wird man keine wesentliche

Verschiedenheit beider Formeln sehen können. Auch das begründet keine wesentliche Verschiedenheit, dass das Land frei von „Unreinheit“, das Volk frei vom רע sein soll; denn beide Wendungen fordern die Beseitigung resp. Vermeidung dessen, was Gottes Missfallen erregt, sodass sein Fluch oder sein Zorn sich über das Land und seine Bewohner ergiessen müsste. Die Verschiedenheit des Ausdruckes ist wohl nur dadurch veranlasst, dass von dem Lande nicht gut gesagt werden konnte, es sei schuldbeladen, weil von Schuld, und das ist רע nach dem oben dargelegten, nur bei einer Person geredet werden kann. Verunreinigt aber wird das Land durch die Verschuldung der Menschen. So wird das Land unrein, wenn sich ein Mensch, der seiner Sünde wegen mit dem Tode bestraft ist, und der somit von dem Fluche Ihvh's betroffen ist, in ihm befindet. Unter dem Fluche, der auf ihm lastet, muss auch das ganze Land und seine Bewohner leiden 21,23. Aehnlich ist der Gedanke in 24,4. Wenn ein Weib unrein*) geworden ist, so darf ein Mann keine Ehe mit ihr eingehen, sonst wird auch er unrein und zieht sich Ihvh's Missfallen zu. Dieses Missfallen aber würde nicht nur auf ihm, sondern auf dem ganzen Lande lasten. Die in Frage stehende Formel besagt also, du sollst Ihvh keinen Anlass bieten, seinen Fluch über das Land und seine Bewohner zu verhängen. Auch bei ihr schwebt also dem Redaktor der Aeltestenquelle das Ideal vor, dass Israel sich und sein Land von aller Verschuldung frei erhalte.

B. Das Verhältnis der einzelnen Gesetze zu den religiösen Interessen des Verfassers der Aeltestenquelle.

Das Interesse, das den Verfasser der Aeltestenquelle erfüllte, nämlich das, ein schuldfreies Volk herzustellen, ist aber nicht der Grund für die erstmalige Aufstellung aller

*) Auch hier geht die Unreinheit auf eine sittliche Verschuldung zurück.

von ihm in seine Sammlung aufgenommenen Gesetze gewesen. Vielmehr verdanken sie ihre Entstehung zum grossen Teil andern Interessen. Mehrfach lässt es sich denn auch noch ziemlich deutlich erkennen, dass der Bearbeiter ein Gesetz so umgebogen hat, dass es zu seinem Interesse passte, während sich in anderen Fällen die Gesetze dem jetzt von dem Bearbeiter geltend gemachten Gesichtspunkt in natürlicher Weise unterordnen.

Eine Umbiegung des ursprünglichen Interesses liegt wahrscheinlich schon bei dem Grundgesetz vor. Wir haben gefunden, dass dasselbe ursprünglich beabsichtigt, dem Kultus Israels eine solche Form zu geben, dass der Götzendienst unmöglich gemacht wird. Unser Bearbeiter hat ihm in 12,2 eine Einleitung gegeben, die freilich auch von derselben Absicht aus geschrieben sein könnte. Allein, näher dürfte es liegen, sie aus der Tendenz zu erklären, die wir sonst für den Verfasser der Aeltestenquelle nachweisen können. Die Höhen verunreinigen das Land, weil auf ihnen die Heiden ihren Göttern gedient haben. Das Interesse an der Reinheit des Landes erfordert daher ihre Beseitigung. Es wird gut sein, bei dieser Erklärung stehen zu bleiben, so lange wir einer andern nicht benötigt sind. Eine Umbiegung haben auch die übrigen Gesetze der Grundsammlung erfahren. Ursprünglich waren sie zu dem Zweck geschrieben, die Durchführung des Grundgesetzes teils zu erzwingen, teils zu ermöglichen. Sie standen also zu dem Gesetz über die Kultuskoncentration in der engsten Beziehung. Davon ist nun in der Bearbeitung der Aeltestenquelle nichts mehr zu erkennen. Schon Sg hatte das Gesetz über die Bestrafung des Götzendienstes auch auf Götzendienst anderer Art ausgedehnt, 13,8; aber die Polemik gegen den Baalkultus stand ihm doch im Vordergrund des Interesses. Der Redaktor der Aeltestenquelle aber deutet das Gesetz überhaupt nicht mehr auf den Baaldienst, sondern lediglich auf den Gestirnkultus, der zur Zeit Manasses aufblühte, wenn wir nach der Lesart der LXX das ו vor לשמש streichen dürfen. Uebrigens bereitete die Unterordnung

dieses Gesetzes unter die Tendenz unseres Redaktors keine Schwierigkeit. In 17,8—13. 19,1—7. 11—13 hat der Verfasser der Aeltestenquelle seine Tendenz nur in der Weise geltend machen können, dass er beide Male einen Satz anfügte, welcher in der Grundsammlung fehlte, 17,12—13 und 19,11—13. Hierdurch ist aber deutlich die ursprüngliche Bedeutung der betreffenden Gesetze umgebogen. Sollten sie ursprünglich die durch die Kultuskoncentration entstehenden Schwierigkeiten beseitigen, so sind sie für unsern Verfasser Gesetze geworden, welche mit der Kultuskoncentration absolut nichts mehr zu thun haben. Vielmehr ist die Bedeutung von 17,8 sq. nunmehr die, den Gehorsam gegen die Obrigkeit, speciell gegen den König, zu fordern, und die von 19,1—13 die, Vorschriften darüber zu geben, in welchen Falle ein Totschläger mit dem Tode zu bestrafen sei, und in welchem nicht. Auch 19,16 sq. hat seine ursprüngliche Verbindung mit 17,2—7 eingebüsst. Durch die Anfügung der Formeln in 17,7 sind beide scharf von einander getrennt, und 19,16 sq. ist durchaus verselbständigt. Es handelt sich nun nicht mehr um eine Vorschrift, welche die vorschnelle Anwendung des Gesetzes 17,2—7 unmöglich machen soll, sondern um die Bestrafung falscher Zeugen aller Art.

Die Abschnitte 21,1—9. 22,22—29. 24,7, sowie unter den familienrechtlichen Sprüchen 21,18—21 mit seinem Anhang v. 22—23 bereiteten der Unterordnung unter den Gesichtspunkt unseres Redaktors keine Schwierigkeit; desto grössere aber die übrigen familienrechtlichen Gesetze. Denn diese standen ursprünglich unter einem ganz anderen Gesichtspunkt, und es ist daher auch nicht zu verwundern, dass sie sich z. T. überhaupt nicht, z. T. nur auf äusserst gewaltsame Weise der Tendenz unseres Verfassers unterordnen liessen. Die ursprüngliche Absicht der familienrechtlichen Sprüche ist nämlich wahrscheinlich die, das Weib zu schützen und ihm seine Rechte zu wahren. Ohne Weiteres ist dies klar bei 22,13—19 und 25,5—10. Aber auch 21,15—17 wird diese Absicht verfolgen. Wenn der Mann dem Sohne einer weniger geliebten Frau das Erstgeburtsrecht entziehen

wollte, das ihm zukommt, so würde er damit zugleich der Mutter ein Unrecht anthun, und das soll verhindert werden. Man könnte freilich zunächst der Ansicht sein, dass 21,15—17 vielmehr das Recht des Kindes wahren will, und könnte sich dafür auf v. 17 berufen. Allein, dann würde man erwarten dürfen, dass in v. 15 das Gesetz mit den Worten eröffnet würde: „Wenn ein Mann zwei Söhne hat, den erstgeboren von einer gehassten und den andern von einer geliebten Frau, u. s. w." So wie die Worte aber thatsächlich lauten, ist, wenn nicht ausschliesslich, so doch jedenfalls auch daran gedacht, dass das Recht des Weibes gewahrt werden soll, cf. Benzinger, S. 145. Auch in 24,5 liegt der Nachdruck weniger darauf, dass der Mann, welcher sich soeben verheiratet hat, von dem Kriegsdienst und andern Verpflichtungen befreit werden soll, damit er das Eheglück geniessen könne, sondern vielmehr darauf, dass sein Weib erfreut werde. Schwieriger ist die Bestimmung des ursprünglichen Sinnes von 24,1—4. Als spätere Zusätze haben wir die Formeln des v. 4 von כי תועבה an erkannt, cf. S. 18. 43. 69. Aber auch das übrig Bleibende kann man sich nur schwer verständlich machen. Zunächst entsteht hier die Frage, wodurch ist das Weib verunreinigt? Dillm. III, 352 antwortet, die zwischeneingetretene Vermischung mit dem Andern hat, geradeso wie Ehebruch ihrerseits, die Frau für den ersten Mann verunreinigt, nicht für einen Andern. Indessen, diese Antwort entspricht der hebräischen Anschauung, wie der altsemitischen überhaupt sehr wenig, zumal, wenn man das ערות דבר v. 1 mit Dillm. nicht auf irgend etwas Schamwürdiges beschränken will. Wenn dem Manne das Weib „nicht mehr gefällt" und er ihr den Scheidebrief giebt, so verzichtet er damit auf jedes Recht an dem Weibe; dieses ist also völlig frei von ihrem Manne, und es gilt durchaus nicht als ein Unrecht, wenn es nun das Weib eines andern Mannes wird. Man sieht nicht recht ein, wie diese Verheiratung das Weib für den ersten Mann ebenso wie Ehebruch verunreinigen kann, hatte doch der Mann sich aller Rechte auf das Weib ent-

äussert und hat doch somit das Weib nichts Unrechtes gethan. Ueberdies ist durch nichts angedeutet, dass das Weib nur für ihren ersten Mann verunreinigt sei; es heisst ganz allgemein, „nachdem sie unrein geworden ist.“ Ferner wissen wir aus Hos. 3,3, dass zu Hoseas Zeit die Zurücknahme der Frau seitens ihres ersten Mannes als erlaubt galt. Auch David nimmt nach 2 Sam. 3,14, sq. sein Weib wieder zu sich, obwohl sie inzwischen einem andern Manne gehört hat. Dasselbe gilt von der altarabischen Anschauung, ja „der Koran macht es geradezu zur Bedingung, dass die geschiedene Frau nur dann zurückgenommen werden darf, wenn sie inzwischen das Weib eines Andern geworden ist“ (Benzinger, S. 347). Man wird danach annehmen dürfen, dass nach altsemitischer Anschauung die Zurücknahme des Weibes zum mindesten dadurch erleichtert wurde, dass sie inzwischen einem andern Manne angehört hatte. Alsdann liegt es aber nahe, Dt. 24,2—3 syntaktisch ebenso zu fassen, wie 13,2b—3: selbst wenn sie inzwischen einem andern Mann angehört hat, sodass der Sinn des ganzen Gesetzes der ist: wenn ein Mann sein Weib aus irgend welchem Grunde entlassen hat, so kann er es niemals zurücknehmen, auch nicht in dem Falle, in welchem die Zurücknahme nach älterer Auffassung besonders erleichtert ist. Das Gesetz hat dann offenbar die Tendenz, das Weib gegen eine Laune des Mannes zu schützen. Es soll erschwert werden, dass er einer blossen Laune folgend sein Weib entlässt, weil er dadurch die Möglichkeit verliert, es zurückzunehmen, wenn seine Laune sich ändert. Ist diese Deutung richtig, dann ist klar, dass die Worte „nachdem sie unrein geworden ist“ nicht zum ursprünglichen Gesetz gehören. Dann dürften aber auch die Worte כי מצא בה ערות דבר auszuscheiden sein; denn am nächsten liegt hier jedenfalls die Deutung auf ein sittliches Vergehen, und eine Abschwächung dieses Ausdruckes (Dillmann) lässt sich auch durch den Hinweis auf 23,15 nicht rechtfertigen, da auch dort die Bedeutung „etwas Hässliches“ nur eine gegen den sonstigen Sprachgebrauch angenommene

ist. Nun nahm der Redaktor der Aeltestenquelle dieses Gesetz in seine Sammlung auf. Vor die Frage gestellt, warum es nicht erlaubt sein solle, das Weib zurückzunehmen, musste er sich die Antwort suchen. Die richtige zu finden, war ihm dadurch erschwert, dass sie der gewöhnlichen Anschauung widersprach. Er erklärte sich, wie es für ihn bei seiner Tendenz ziemlich nahe lag, das Gesetz so, dass die erste Scheidung ihren Grund in der Verunreinigung des Weibes durch עֶרוַת דבר hatte. Alsdann konnte er annehmen, dass das Weib darum nicht zurückgenommen werden dürfe, weil es unrein ist. Er hätte dann freilich konsequenterweise v. 2—3 auslassen müssen; aber dazu mochte er sich wohl aus Pietät gegen den vorgefundenen Text nicht entschliessen können. Auf diese Weise allein scheint mir das Gesetz 24,1—4 einigermassen befriedigend erklärt werden zu können. Zugleich sieht man aber auch, wie es nur durch eine gewaltsame Umbiegung des ursprünglichen Sinnes möglich geworden ist, dies Gesetz der Tendenz des Redaktors der Aeltestenquelle unterzuordnen. Leichter war dies bei 22,13—19 erreichbar. Hier konnte der Redaktor mit Leichtigkeit ebenso wie an 17,8—11 und 19,1—7, einen Satz anfügen, der von dem entgegengesetzten Fall ausging als 22,13—19, nämlich v. 20—21, cf. S. 69. In den übrigen eherechtlichen Gesetzen hat der Bearbeiter überhaupt darauf verzichten müssen, seine Tendenz geltend zu machen.

C. Der Ursprung des religiösen Interesses des Redaktors der Aeltestenquelle.

Aus dem Ausgeführten geht hervor, dass der Redaktor der Aeltestenquelle die Tendenz verfolgte, das Ideal eines schuldfreien Israel zu verwirklichen, dass er diese Tendenz aber seinen Gesetzen, die er älteren Quellen (wann diese entstanden sind, lässt sich schwerlich ermitteln; nur die Grundsammlung konnten wir genauer datieren) entlehnte, erst untergelegt hat, soweit es möglich war. Da entsteht denn die Frage, wem er das Ideal eines schuldfreien Israel verdankt? Die Antwort ist nicht schwer zu finden. Es

ist das Ideal des Gottesvolkes, das Jesaia aufgestellt hat. Ein Ideal des Gottesvolkes hat freilich auch Hosea, aber die Färbung desselben ist bei ihm eine andere als bei unserm Redaktor, der sich darin vielmehr an Jesaia anlehnt. Aus der Vergleichung von Jes. 6,5 und 13 ergiebt sich, dass das heilige Volk, das der Prophet von der Zukunft erhofft, ein reines, d. h. ein von sittlicher Verschuldung freies ist, während Hosea vielmehr ein Volk erhofft, das seinem Gotte Treue hält, Hos. 2,18 sq. Ein Unterschied zwischen Jesaia und unserm Redaktor besteht nur darin, dass ersterer die Verwirklichung seines Ideals erst nach dem Eintritt einer Gerichtskatastrophe erwartet, Jes. 6,13. Aber er war doch selbst auch schon dazu übergegangen, das heilige Volk, den זרע קדש, bereits in der Gegenwart aus dem wirklichen Volke herauszuschälen. So lag es denn nicht gar so fern, die Verwirklichung seines Ideales schon in der Gegenwart auch in Betreff des ganzen Volkes anzustreben, wie der Redaktor der Aeltestenquelle es thut. Wir werden diesen daher als einen von Jesaianischen Ideen angeregten Schriftsteller zu denken haben, sodass uns nichts hindert, ihn als in der Anfangszeit des Manasse wirkend uns vorzustellen, wie wir dies auf Grund der litterarkritischen Untersuchung gethan haben.

2) Die Arbeit des Pl.

Wenn man bei Pl überhaupt von einer bestimmten Tendenz reden darf, von der aus er seine Gesetzsammlung zusammengestellt hat, so wird man behaupten dürfen, dass er sich im Ganzen eng an die Aeltestenquelle anlehnt. Auch ihm kommt es darauf an, ein heiliges Israel herzustellen; dafür spricht, 1) dass er ausser der Aeltestenquelle nur solche Gesetze in seine Sammlung aufgenommen hat, welche dieses Ziel verfolgten, und 2) dass die wenigen Zusätze, welche er zu seinen Quellen gemacht hat, diesem Gedanken Ausdruck geben.

1) Unter den Quellen, welche Pl ausser der Aeltestenquelle benutzte, ist biblisch-theologisch die wichtigste und

interessanteste die Thoëbhaquelle. Die einzelnen Bestimmungen derselben beziehen sich zum grössten Teil auf den Kultus; so sicher 16,21—17,1. 18,10—12a. 23,19. 22—24. Man wird danach vermuten dürfen, dass auch 22,5 und 9—11 in Beziehung zum Kultus stehen, da sie mitten zwischen den kultischen Gesetzen der Thoëbhaquelle stehen. Die nähere Bestimmung freilich, welches diese Beziehung sei, ist äusserst schwierig Zunächst ist zu beachten, dass v. 9—11 eine spätere Einfügung sind, cf. S. 68, dass sie ursprünglich ein selbständiges Gesetz waren, das noch der Verfasser von Lev. 19,19 als solches kannte. Alsdann rücken 22,5 und 23,19 nebeneinander. In der letzteren Stelle wird verboten, „Hurenlohn“ und „Hundegeld“ zu Gelübdeopfern zu verwenden. Es ist also hier vorausgesetzt, dass sowohl Männer als auch Weiber sich zur Unzucht gebrauchen liessen, um das dadurch gewonnene Geld für die Gottheit zu verwenden, cf. auch 23,18. Steht nun 22,5 unmittelbar mit 23,19 zusammen, so wird man die Vermutung wagen dürfen, dass auch 22,5 sich gegen die von Männern und Weibern geübte Unzucht zu heiligen Zwecken wenden will, und dass bei dieser Unzucht der Kleiderwechsel eine Rolle gespielt hat. An 22,5 ist nun aber zunächst anhangsweise ein altes Gesetz angefügt, 22,9—11. Der Grund für diese Anfügung kann nur der gewesen sein, dass jemand beide Gesetze, 22,5 und 9—11 als inhaltlich verwandt betrachtete. Aber auch über diese inhaltliche Verwandtschaft kann man nur zu Vermutungen gelangen; denn der Verfasser von Lev. 19,19 scheint diese Bestimmungen als solche betrachtet zu haben, welche mit gewöhnlicher, nicht kultischer, Unzucht zusammengehören. Das erkennt man aus der Zusammenstellung von Lev. 19,19 mit v. 20 sq., sowie aus der Aenderung בהמתך לא תרביע כלאים. So wird es eine Vermutung bleiben müssen, dass die Vermischung zweier in der natürlichen Ordnung getrennter Dinge als eine Analogie zur geschlechtlichen Vermischung betrachtet wurde, und dass man diese Vermischung besonders in Beziehung auf wohllüstige Naturkulte liebte.

Mit den meisten dieser Gesetze will nun der Verfasser der Thoëbhaquelle nicht Götzendienst, sondern eine verkehrte Art des Ihvh-Dienstes verbieten. Ascheren und Mazzeben wurden neben dem Altar Ihvh's errichtet, fehlerhafte Opfertiere wurden ihm geopfert, und Hurenlohn und Hundegeld wurden in sein Haus gebracht. Unser Verfasser erkennt also den Synkretismus wohl als solchen, und gerade dadurch unterscheidet er sich deutlich von Sg, der überall, wo thatsächlich wohl Synkretismus vorlag, reinen Götzendienst erkennen zu dürfen meinte. Man wird daher auch vermuten dürfen, dass unser Verfasser auch in 18,10—11. 22,5. 9—11 eine synkretistische Art des Ihvh-Dienstes und nicht eigentlichen Götzendienst bekämpfen will. Wenn man nun fragt, warum der Verfasser der Thoëbhaquelle dies und jenes bezüglich des Kultus verbietet, so giebt die Formel, welche er seinen Gesetzen anzuhängen pflegt, darauf noch keine ausreichende Antwort. Denn es ist angesichts der Stelle 25,16 unmöglich, in dem Ausdruck תועבה einen deutlichen Hinweis auf specifisch heidnische Gräuel zu finden, da in dieser Stelle תועבה jeder ein sittliches Unrecht (עול) Begehende ist. Auch die Stelle 24,4, die, wenn auch nicht der Thoëbhaquelle angehörig, so doch ihr nachgebildet ist, lässt die Deutung auf specifisch Heidnisches nicht zu. Diese Deutung unternimmt vielmehr erst Dr für einige Stellen, namentlich für 18,10—12a. Die Antwort auf die aufgestellte Frage ergiebt sich, da die einzelnen Sprüche so sehr kurz sind, aus dem Wortlaut der Thoëbhaquelle nur zu einem Teil mit einiger Sicherheit. Zunächst lässt die Stelle 25,16 (die freilich nicht eigentlich hierher gehört, denn in 25,13—16 handelt es sich nicht um das Verbot einer falschen Art des Kultus) erkennen, dass Ihvh den עשה עול hasst, d. h. dass Ihvh's sittliche Eigenschaften der Grund dafür sind, dass eine bestimmte Handlungsweise verboten wird. Diese Erklärung reicht nun auch für einige kultische Verbote aus, nämlich für 22,5. (9—11). 23,19: Ihvh's sittliche Eigenschaften erklären seine Abneigung gegen die זונה und den כלב. Es ist beachtenswert, dass gerade diese Bezeich-

nungen, nicht קדשה und קדש, wie in v. 18, gewählt sind, denn durch diese Bezeichnungen wird bereits das sittlich Verwerfliche ihres Gewerbes bezeichnet. Es ist darum nicht nötig, jene Verbote dadurch begründet zu denken, dass kultische Unzucht etwas Heidnisches sei. In 17,1 scheint der Grund ein anderer zu sein. Wenn der Verfasser hier fordert, man solle Ihvh kein Rind oder Schaf opfern, welches irgend einen körperlichen Fehler hat, so kommt dabei wohl kaum eine sittliche Eigenschaft Ihvh's in Frage, sondern seine Hoheit und Erhabenheit, die es als selbstverständlich erscheinen lässt, dass man ihm eben nur das Beste und Vollkommenste als Gabe darbringt. Möglich wäre allenfalls auch die Erklärung, dass ein solches Tier darum Ihvh nicht geopfert werden soll, weil sein Fehler auf den Einfluss von Dämonen zurückgeführt, das Tier also als in der Gewalt der Dämonen stehend betrachtet wurde. Doch scheint mir diese Erklärung weniger nahe zu liegen, als die oben vorgeschlagene. Dagegen wird man ohne Zweifel das Verbot der Ascheren und Mazzeben, des Molochdienstes und der Zauberei, 16,21—22. 18,10—12a als durch eine Polemik gegen ursprünglich heidnische Gebräuche veranlasst denken müssen, da sich ein anderer Grund nicht auffinden lässt. Dazu kommt, dass unser Verfasser hier Forderungen aufstellt, welche schon längst vor ihm von solchen aufgestellt waren, die den Ihvh-Kultus von heidnischen Beimischungen reinigen wollten. Ascheren und Mazzeben als Kultusrequisite sind schon J und E verdächtig, sie erwähnen dieselben nirgends in dieser Bedeutung, und die Mazzeben deuten sie um in Denkmäler. Es ist daher auch von vorn herein nichts gegen die Glaubwürdigkeit des Berichtes von 2 Reg. 18,4 einzuwenden, wonach der König Hiskia auch die Ascheren und Mazzeben zerstört hat. Man hat diesen Bericht, nur darum unglaubwürdig gefunden, weil in Jes. 19,19 die Mazzeben als unverdächtig erscheinen. Aber diese Stelle, die übrigens nicht einmal sicher Jesaianisch ist, redet von der Mazzebe nicht als von einem Kultusrequisit; die Mazzebe steht nicht neben dem Altar Ihvh's,

sondern an der Grenze Aegyptens, und nach v. 20 ist ihr Zweck, ein Denkmal zu sein cf. Dillm. Jes. S. 180. Es bestand also schon länger eine Richtung, welche die Ascheren und Mazzeben aus dem Kultus verbannt wissen wollte. Der Anschauung dieser Richtung verleiht nun unser Verfasser in Dt. 16,21–22 Ausdruck, wenn er verbietet, neben dem Altar Ihvh's Ascheren zu errichten, 16,21. Dass er sie allgemein verworfen habe, lässt sich aus seinen Worten nicht folgern. Es hindert nichts, auch 16,22 so zu verstehen, dass die Mazzeben nur als Kultusrequisite verworfen werden sollen, wenn man auch Dillmann nicht wohl zugeben kann, dass „durch den Beisatz: ‚Die Ihvh hasst' dieselbe von der unschuldigen Standsäule unterschieden" werde. Aehnlich hatte der Verfasser der Thoëbhaquelle auch darin Vorgänger, dass er das Kinderopfer verwirft. Wahrscheinlich ist bereits die Erzählung von der „Opferung Isaaks" ein Ausdruck der Polemik gegen das Kinderopfer. Und was endlich das Verbot der Befragung der Zauberer und Totenbeschwörer betrifft, so beruht auch dieses wahrscheinlich bereits auf einer älteren Polemik gegen eine solche Befragung, cf. Jes. 8,19.

Es ist unschwer zu erkennen, dass der Verfasser der Thoëbhaquelle ähnliche Ziele verfolgt, wie Sg. Auch er wünscht Aenderungen auf dem Gebiete des Kultus; auch er will aus dem Kultus Israels alles Heidnische entfernt wissen, auch er stellt Forderungen im Interesse des sittlichen Charakters Ihvh's auf. Bei alledem aber besteht zwischen beiden ein durchgreifender Unterschied. Bei Sg koncentriert sich die Polemik auf die Forderung der Kultuskoncentration. Davon findet sich bei dem Verfasser der Thoëbhaquelle keine Spur. Er stellt zwar eine ganze Reihe von kultischen Forderungen auf, aber den Höhendienst verbietet er nicht. Ja, in 16,21 scheint er sogar vorauszusetzen, dass das Volk noch Altäre bauen kann, wo es will. Nur das fordert er, dass der Ihvh-Dienst von der Beimischung heidnischer Elemente und von allem dem sittlichen Charakter Ihvh's Widerstreitenden frei erhalten

werde. Eine Verschiedenheit zwischen Sg und der Thoëbhaquelle besteht auch in der Beziehung, dass ersterer, was erlaubt sei und was nicht, danach entscheidet, ob es sich mit der rechten religiösen Gesinnung der Treue und Liebe gegen Ihvh vereinen lässt, letzterer danach, ob Ihvh es duldet oder verabscheut, wenn auch dieser Unterschied nur formeller Art ist. Eben in der zuletzt genannten Verschiedenheit offenbart es sich, wie nahe der Verfasser der Thoëbhaquelle mit dem der Aeltestenquelle verwandt ist. Beide fordern einen Zustand des Volkes (cf. das לא ימצא בך 18,10), in welchem ihm niemand angehört, der Ihvh missfällt. Nur darin unterscheiden sich beide, dass in der Aeltestenquelle das Verschuldende zwar nicht ausschliesslich, aber doch überwiegend sittliche Vergehen sind, in der Thoëbhaquelle überwiegend, aber nicht ausschliesslich, kultische Vergehen. Dasselbe Ideal des Volkes, das Ihvh's Wohlgefallen finden kann, wollen auch die Sprüche 23,1 und 18 verwirklichen, die am nächsten mit 22,13—19 verwandt sind, sowie mit 23,19.

Alle die bisher behandelten Gesetze haben mit der Aeltestenquelle das gemeinsam, dass auch sie das Ideal eines reinen Volkes verwirklichen wollen. Sie alle gehen zurück auf das Ideal des Volkes Gottes, welches dem Jesaia vorgeschwebt hatte. Die Reinheit des Volkes aber, die sie fordern, ist eine Reinheit von sittlichen Flecken und von der Befleckung des Götzendienstes und heidnischer Art des Ihvh-Dienstes.

Von diesem prophetischen Ideal ist das Ideal einer reinen Kultusgemeinde streng zu unterscheiden, das sich bereits in der vorprophetischen Zeit findet. Wenn nämlich das Volk mit Ihvh in besonders nahe Berührung treten wollte, z. B. bei kultischen Feiern oder auf Kriegszügen, an welchen Ihvh nach alter Anschauung teilnahm, so legte man grosses Gewicht auf kultische (levitische) Reinheit. Aber diese Reinheit ist anderer Art, als die, welche Ihvh nach dem Ideal des Jesaia von seinem Volke fordert. Sie wird nicht von dem ganzen Volk gefordert, sondern nur

von dem Teil desselben, der Ihvh nahen will, und die Reinheit, welche hier erfordert wird, ist vor allen Dingen eine physische (Enthaltung vom Geschlechtsverkehr u. s. w.). Damit hängt es zusammen, dass die Forderung kultischer Reinheit weder unbedingt ist, noch auch für alle Zeit gilt; sie gilt nur für den Fall, dass jemand mit der Gottheit in Berührung treten will, und nur für die Zeit, während welcher diese Berührung stattfindet. In gewissen Beziehungen aber wurde doch auch schon in alter Zeit kultische Reinheit von dem ganzen Volke und für alle Zeit gefordert, wie die Unterscheidung reiner und unreiner Speisen zeigt, die von dem ganzen Volke zu aller Zeit beobachtet werden musste. Wurde nun das prophetische Ideal der Reinheit unbedingt und unumschränkt geltend gemacht, so lag es nicht so ganz fern, auch die Forderung kultischer Reinheit mehr und mehr für das ganze Volk geltend zu machen, sodass das ganze Volk gewissermassen als eine Kultusgemeinde betrachtet wurde. Im vollen Masse ist dies erst in der exilischen und nachexilischen Zeit geschehen; aber einzelne Ansätze dazu finden sich doch bereits früher. Schon in Mich. 2,5 wird das Gesamtisrael als קהל bezeichnet. Es kann darum auch nicht Wunder nehmen, wenn wir bereits im Deuteronomium vereinzelte Spuren dieser Gleichsetzung Israels mit einer Kultusgemeinde finden. Es ist dies der Fall in den Kriegsgesetzen und in den Sprüchen 23,2–4. In dem Gesetz über die Reinhaltung des Kriegslagers freilich finden wir diese Gleichsetzung nicht; kultische Reinheit wird hier nur von denen gefordert, welche sich im Kriegslager befinden, und eine etwa eintretende Verunreinigung dauert nur einen Tag und wird alsdann durch eine symbolische Handlung beseitigt. Weiter aber geht das Gesetz 21,10–14. Als kultisch unrein galt nämlich alles das, was in den Machtbereich anderer Götter fiel, also das Ausland und alles, was aus demselben kam. Unrein war daher auch das Weib, das auf einem Kriegszuge erbeutet war. So lange das Volk Gottes und die kultische Gemeinde unterschieden wurden, stand für den Israeliten kein

Hindernis im Wege, ein solches Weib zu heiraten. Anders wurde es, sobald das Volk Gottes und die Kultusgemeinde identificiert wurden. In der nachexilischen Zeit wurde daher die Ehe mit ausländischen Weibern gänzlich verboten. Soweit geht nun das Gesetz 21,10—14 noch nicht. Es gestattet die Verheiratung mit einem solchen Weibe, aber erst dann, wenn sie kultisch rein geworden ist. Diese Reinigung wird symbolisch dadurch vollzogen, dass das Weib sich sein Haupt schert, seine Nägel beschneidet und nach Ablauf der Trauerzeit (eines Monats) seine Kleider wechselt. Dann erst, wenn sie so kultisch rein geworden ist, ist es dem Israeliten gestattet, mit ihr die Ehe einzugehen. Dann aber gilt sie auch als Glied des Gottesvolkes. Wenn ihr Mann keinen Gefallen mehr an ihr findet, so darf er sie entlassen, aber so wie er eine Israelitin entlassen würde, als Sklavin darf er sie nicht verkaufen. (Zur Auslegung der Stelle cf. Dillmann). Noch deutlicher kommt es zur Erscheinung, dass das Volk mit der Kultusgemeinde identificiert ist, in den Sprüchen 23,2—4. Hier findet sich auch der Terminus קהל. Die Gemeinde Ihvh's soll rein sein, daher darf keiner in sie aufgenommen werden, der in geschlechtlicher Beziehung die Anforderung der Reinheit nicht erfüllt, sei es auch nur, dass sein Ursprung durch Blutschande befleckt ist. Ja, ganze Völker, die Ammoniter und Moabiter, denen man einen unreinen Ursprung zuschrieb, werden für ewige Zeiten von der reinen Gemeinde Ihvh's ausgeschlossen.

So finden wir also, dass in der Bearbeitung der Aeltestenquelle durch Pl das Ideal des Volkes Gottes, wie es ein Jesaia vertrat, mit dem altisraelitischen Ideal kultischer Reinheit verbunden ist, ein Beweis dafür, dass Pl das prophetische Ideal nicht in seiner Reinheit erfasst hat, denn sonst würde er es schwerlich mit dem andern zusammengestellt haben; und eben durch diese Zusammenstellung unterscheidet sich die Gesetzsammlung des Pl von der Aeltestenquelle.

2) Die wenigen Zusätze, welche Pl dem Text seiner Quellen beigefügt hat, sind nur insofern bedeutsam, als sie beweisen, dass auch er das Ideal einer reinen Gemeinde verwirklichen wollte, wie seine Quellen. Ob er dabei Israel mehr als ein politisches Volk, oder mehr als eine Kultusgemeinde gefasst hat, lässt sich schwer entscheiden; letzteres ist mir auf Grund dessen, dass Pl selbst das prophetische Ideal nicht mehr in seiner Reinheit gefasst hat, wahrscheinlicher. Die Zusätze des Pl gehen inhaltlich in keiner Weise über das hinaus, was bereits in seinen Quellen ausgeführt war. Meist sind sie auch seinen Quellen entnommen, so in 17,1 das כל דבר רע vermutlich aus 23,10, in 21,14aβb die Erläuterung und Begründung zu v. 14aα aus 24,7, so ferner 23,16b wahrscheinlich der Stelle 24,1, einem Zusatz des Redaktors der Aeltestenquelle, und endlich in 24,4 die Worte כי תועבה היא לפני י״י aus der Thoëbhaquelle. Die Einleitung des Pl kommt für uns nicht in Betracht, da sie rein historisch ist und überdies ebenfalls nicht von Pl verfasst, sondern einer Quelle entlehnt ist.

V. Die Redaktion des Deuteronomiums.

Bei der Betrachtung der Redaktionsarbeit können wir nach dem Ergebnis der litterarkritischen Untersuchung zwei Perioden unterscheiden. Durch die Arbeit des D^r ist das Deuteronomium entstanden, welches unter Josia aufgefunden und veröffentlicht wurde. Dasselbe war im Wesentlichen nur eine Zusammenarbeitung der beiden durch Sg und Pl verfassten Werke, zu denen der Redaktor nur einige wenige Gesetze hinzufügte. In der zweiten Periode der Redaktion, d. h. in der Zeit nach dem Jahre 623 ist das Gesetz, das durch Josia zum Reichsgesetz geworden war, nur noch in einigen Stellen erweitert und um einige weitere Gesetze vermehrt worden, ohne dass doch die Gesetzsammlung als Ganzes wesentlich verändert wurde.

1) Die Arbeit des D[r].

Wenn man die Gesetzsammlungen des Sg und Pl miteinander vergleicht, so wird man nicht umhin können, anzuerkennen, dass beide ziemlich verschieden sind, nicht nur, sofern der Inhalt beider ein verschiedener ist, sondern auch, sofern beide in ihrem gesamten Charakter von einander sich unterscheiden. So kann es einigermassen auffallen, dass D[r] es unternahm, beide miteinander zu verschmelzen. Der äussere Anlass dazu war wohl die Beobachtung, dass beide einen Teil der Gesetze, nämlich alle der Grundsammlung entnommenen miteinander gemeinsam hatten. Sodann aber muss man doch auch anerkennen, dass trotz aller Verschiedenheit beide im tiefsten Grunde eine ziemlich enge Verwandtschaft zeigen. Und zwar besteht eine solche Verwandtschaft besonders in zwei Beziehungen.

Beiden gemeinsam ist die Verurteilung des gegenwärtigen Zustandes des Volkes und das Streben, denselben zu bessern. Der eine versucht es durch negative Vorschriften, indem er gebietet, das „Böse" auszutilgen aus Israel und es zu meiden, der andere durch die positive Forderung der rechten religiösen und sittlichen Grundrichtung, der Treue gegen Ihvh. Beide Forderungen sind zwar formell verschieden, inhaltlich aber treffen beide doch in ziemlich weitgehendem Masse zusammen, wie man erkennt, wenn man die Gesetze des Pl 22,13—29 mit dem des Sg 25,11—12, die des Pl 19,11—13. 21,9 mit dem des Sg 22,8 u. s. w. vergleicht. Vor allem aber treffen sie zusammen in der Forderung der Reinigung des Kultus, wenn sie dieselbe auch im Einzelnen verschieden denken.

Gemeinsam ist beiden ferner die Verbindung dieses Strebens nach Reform mit dem Vergeltungsglauben. Die Ueberzeugung von der Notwendigkeit einer Reform hatte ihren Grund zuletzt in der Gerichtsdrohung der Propheten. Hatten diese dem gegenwärtigen Geschlecht des Volkes unbedingt das Gericht verkündigt, so zogen die von ihnen angeregten Männer daraus nur den Schluss, dass der gegenwärtige Zustand des Volkes das Gericht notwendig mache,

dass aber das Gericht durch eine Aenderung dieses Zustandes abgewandt werden könne. Diese Aenderung wollten sie nun durch ihre Gesetze herbeiführen; und so ergab sich für sie der Gedanke, dass das Gericht eintreten werde, wenn man ihren Forderungen nicht folge. Andererseits aber hatten die Propheten, abgesehen von Amos, ihren Blick auch in die Zukunft gerichtet, in welcher nach ihrer Hoffnung das Volk den Forderungen Ihvh's entsprechen würde, und von dieser Zukunft erwarteten sie, dass Ihvh sein Wohlgefallen am Volke durch reiche Segnungen beweisen werde. Die Schriftsteller, die die Bekehrung des Volkes schon in der Gegenwart durch ihre Forderungen herbeiführen wollten, mussten also auch bereits ihren Zeitgenossen den Segen Ihvh's verheissen, wenn sie ihre Forderungen erfüllten. So ist es nur natürlich, wenn Sg und Pl gleicherweise der Befolgung ihres Gesetzes den reichsten Segen, dem Ungehorsam aber Gottes Fluch in Aussicht stellen. Jeder von beiden macht Segen und Fluch, Leben und Tod von der Befolgung seines Gesetzes abhängig. Sollte das Volk wirklich vor dem Gerichte bewahrt werden, so schien es also beide Gesetze befolgen zu müssen, und so war es für den Redaktor ziemlich nahe liegend, beide zu Einem Gesetz zu verbinden, was dadurch ermöglicht war, dass beide einander durchaus nicht ausschlossen, obwohl sie verschieden von einander waren.

War diese innere Verwandtschaft, die Gemeinsamkeit des Reformstrebens und die Gemeinsamkeit des Vergeltungsglaubens, der Grund, aus dem D^{r} die Gesetzsammlungen des Sg und Pl vereinigte, so darf man erwarten, dass der Redaktor in seiner Arbeit dies auch deutlich hervortreten lässt. Und das ist in der That der Fall. Auch er lässt das Streben nach einer Reform, besonders auf kultischem Gebiet, zum deutlichen Ausdruck kommen, cf. 12,3: ihr sollt nicht thun, wie wir heute thun, jeder, was ihm gut dünkt. Freilich hat er dies Streben in eine Form gekleidet, die es verdeckt, dass er reformieren will. Formell setzt er ein Volk voraus, das noch nicht abgefallen ist, und warnt

es vor dem Abfall. Es hängt dies damit zusammen, dass er, wo er nicht nur den Wortlaut seiner Quellen mitteilt, sondern zu ihm selbständig dies oder jenes hinzufügt, die Einkleidung, welche bereits Sg und Pl gewählt, aber im Gesetz selbst nicht überall streng durchgeführt hatten, konsequent aufrecht erhält. Danach ist das gesamte Deuteronomium eine Rede, welche Moses vor dem Volke hält, ehe er für immer von ihm Abschied nimmt. Israel befindet sich also noch nicht in dem verheissenen Lande, sondern ist erst im Begriff, dahin zu ziehen 12,9—10. So kommt die reformatorische Tendenz des Redaktors in der Form der Warnung zum Ausdruck, cf. 12,29—31. 18,9 sq. 20,18. Die angeführten Stellen zeigen zugleich, worauf sich das reformatorische Interesse des Redaktors vor allen Dingen richtet, nämlich nicht sowohl auf eine sittliche Reform, als vielmehr auf die kultische: er warnt Israel vor den תועבות, welche die Heiden ihren Göttern erweisen. Charakteristisch ist es in dieser Beziehung, dass er bei dem Gesetz über die Kultuskoncentration nicht nur, wie es sonst seine Gewohnheit ist, die Texte beider Quellen kombiniert, cf. 17,8—13. 19,1—13. 16—21, sondern ausser dieser Konbination beide Texte noch einmal getrennt bietet 12,2—27. Auch finden sich besondere Ermahnungen zum Gehorsam, die freilich die Befolgung aller Gebote fordern, fast ausschliesslich im Zusammenhang mit kultischen Forderungen, 12,25. 28. 13,1. 4 sq. 19. 14,23. 16,12; sonst nur noch 15,5 sq. 19,9 sq. Indessen darf man hieraus nicht den Schluss ziehen, dass der Redaktor für die sittliche Reform gar kein oder doch nur ein geringes Interesse gehabt habe. Das verbietet die Beobachtung, dass er von der Vergeltungslehre, die er von seinen Quellen übernahm, besonders häufig bei den rein sittlichen Vorschriften, die mit dem Kultus nichts zu thun haben, Gebrauch macht, cf. 14,29. 15,9. 10. 18. 16,20. 19,13. 22,7. 24,15. 19. 25,15, vergl. auch 15,4 sq. 19,8 sq. (sonst innerhalb des Gesetzes nur 12,25. 28. 23,22. 24). Die deuteronomistische Schule hat diese Gedanken des D^r unverändert aufgenommen. Sie beurteilt die vergangenen Geschlechter

Israels und besonders die Könige nach ihrem Verhalten zum deuteronomischen Gesetz, speciell zu der Forderung der Kultuskoncentration, und lässt die gesamten Geschicke Israels durch dieses Verhalten bedingt sein, eine Bestätigung unserer Ansicht, dass der Anfänger der deuteronomistischen Richtung, D^r, diese Gedanken mit Bewusstsein zum Ausdruck gebracht hat.

Die reformatorischen Kreise haben zur Aufstellung mannigfaltiger Forderungen gedrängt, wie der Umfang der Gesetzsammlung des Sg und Pl bezeugt; aber erschöpft sind ihre Forderungen damit noch nicht. Das beweist schon der Umstand, dass bereits Dr Gelegenheit hatte, noch einige Gesetze, die ihren Ursprung wohl in diesen Kreisen haben dürften, in seine Sammlung aufzunehmen. Vor allen Dingen ist hier auf den Dekalog zu verweisen, den der Redaktor mit Recht als eine kurze Zusammenfassung, aber auch als eine Ergänzung der deuteronomischen Gesetzgebung an die Spitze seines Werkes stellte 5,6—18, und von dem er behauptet, es sei das Gesetz, das Ihvh auf dem Horeb dem gesamten Volke mündlich mitgeteilt und sodann auch auf steinerne Tafeln eingegraben dem Moses übergeben habe. Des Näheren auf ihn einzugehen, verbietet der Plan der vorliegenden Arbeit, die es mit der Entstehung besonders von Dt. 12—26 zu thun hat. Nur das sei kurz gesagt, dass der Dekalog seinen Ursprung wahrscheinlich in denselben Kreisen hat, aus welchen Sg stammt.

Von den Propheten angeregten Kreisen verdankt der Redaktor auch das Prophetengesetz, 18,15 sq., welches nach Abzug aller dem Redaktor zuzuweisenden Teile (cf. S. 61 sq.) ursprünglich wohl nur die Verheissung enthielt, dass es Israel nie an einem Propheten fehlen solle, und die Forderung, diesem Propheten zu gehorchen. D^r hat dies Gesetz stark erweitert, und zwar durch Elemente, die er teils dem Pl, teils dem Sg (cf. cap. 5 und 13,2 sq.) entlehnte. Vor allen Dingen aber, das ist bedeutsamer, hat er es in Verbindung mit einem Abschnitt der Thoëbhaquelle, 18,10—12a gesetzt, wodurch seine ursprüngliche Bedeutung verändert

ist. Der Prophet dürfte ursprünglich als Verkündiger der sittlichen Forderungen Ihvh's gedacht sein, die Bedeutung von 18,15 sq. also die gewesen sein, zu fordern, dass Israel sich den sittlichen Forderungen Ihvh's nicht verschliessen solle. Durch die Einleitung des Redaktors aber hat es den Sinn bekommen, dass Israel sich als ein Volk Gottes dadurch erweisen soll, dass es sich von den Gräueln der Heiden frei hält, die sich an Zauberer, Wahrsager und Totenbeschwörer wenden. In diesem Zusammenhang ist der Prophet nicht mehr der Verkünder der sittlichen Forderungen Ihvh's, sondern der Verkünder der Zukunft, wie auch die heidnischen Wahrsager, nur dass er seine Kenntnis der Zukunft nicht auf dem Wege der Zauberei erhält, sondern auf dem der Offenbarung Ihvh's. Auch hier steht dem Redaktor die kultische Reform im Vordergrund. (Vermeidung der תועבות der Heiden) und nicht die sittliche. (Cf. Kuen. II, S. 4).

Bestimmter auf Jesaianischen Einfluss geht wahrscheinlich das Königsgesetz, 17,14—20, zurück. Dasselbe verbietet dem Könige, sich viele Rosse, Weiber und Schätze zu sammeln, damit er nicht stolz werde, sich überhebe und von Ihvh's Geboten abweiche. Verboten wird hier also vor allen Dingen der Hochmut, der sich auf irdische Stützen verlässt, statt auf Ihvh, und der Stolz, der durch irdischen Besitz genährt wird, cf. Jes. 2,7. 39.

Auf Einflüsse des Hosea ist vielleicht dass Gesetz 19,14 zurückzuführen, cf. Hos. 5,10. Wir nennen dasselbe an dieser Stelle, obwohl es bereits vor D^r im Zusammenhang des Werkes des Pl gestanden zu haben scheint, cf. S. 33 sq., da sich nicht ausmachen lässt, ob 19,14 bereits von Pl selbst aufgenommen ist, oder erst nach Abschluss seines Werkes, aber doch noch vor D^r, in dasselbe eingefügt ist.

Den Anschauungen des Sg entspricht es, wenn D^r in 15,12 die Worte או העבריה eingefügt hat, das Sklavengesetz also auch auf die Sklavin ausgedehnt hat; denn bereits in Sg werden beide einander gleichgestellt, wenn

er fordert, dass man Knecht und Magd in gleicher Weise an den Festmahlzeiten teilnehmen lassen soll.

Endlich aber hatte D^r auch bereits Gelegenheit, ausser den in seinen Quellen enthaltenen auch noch andere Forderungen in seine Sammlung aufzunehmen, die vermutlich in den Kreisen entstanden sind, die das Volk Israel als Gemeinde Ihvh's betrachteten und ihm kultische Reinheit zur Pflicht machten. Dahin dürften wahrscheinlich 22,12 und 23,8—9 zu rechnen sein. Die Bedeutung der Vorschrift 22,12 ist allerdings kaum noch zu ermitteln; vermutlich sollen die Troddeln symbolisch zum Ausdruck bringen, dass die Decke (nicht eigentlich das Kleid, wie es in Num. 15,37 sq. heisst) geweiht sein soll, also nicht befleckt werden darf (durch Unzucht?, beachte den Zusammenhang, in welchem 22,12 steht). In 23,8—9 wird gestattet, Aegypter und Edomiter in die Gemeinde Ihvh's aufzunehmen, da Israel in Aegpten das Gastrecht genossen hat (eine höchst auffällige Beurteilung der Aegypter!) und Edom sein Bruder ist. Aber ihre Aufnahme darf nicht alsbald erfolgen, sondern erst in der dritten Generation, vermutlich, weil die ersten Generationen als nicht aus dem Machtbereich Ihvh's stammend als unrein galten. Ob D_r diese Bedeutung aber noch erkannt hat, ist sehr fraglich; bei ihm liegt der Nachdruck nicht darauf, dass man Aegypter und Edomiter erst in der dritten Generation aufnehmen dürfe, sondern vielmehr darauf, dass man sie nicht verabscheuen soll.

An die Arbeit des D^r, der also das Deuteronomium im Grossen und Ganzen in der Form hergestellt hat, in welcher es unter Josia zum Reichsgesetz erhoben wurde, schliessen sich nun noch einige Fragen an, welche allgemeinerer Art sind, und auf die wir wenigstens in Kürze noch eingehen müssen. Die erste dieser Fragen ist die: „mit welcher Absicht wurde das Deuteronomium verfasst?“ Unabtrennbar von ihr ist die andere: „wann ist unser Deuteronomium entstanden?“ (cf. Valeton VII, 217). Darüber nämlich kann kein Zweifel sein, dass das Deuteronomium durch die Publicierung unter Josia zum „Staatsgrundgesetz“ (Cornill S. 35)

oder zum „Reichsgesetz“ (Stade I, 652) wurde. Aber das ist die Frage, ob das Deuteronomium in der Absicht verfasst wurde, es dem König in die Hände zu spielen und es durch ihn zum Reichsgesetz erheben zu lassen, oder mit anderen Worten, ob es als „Reformprogramm einer Partei“ aufzufassen ist, Valeton VII, 217. Diejenigen, welche diese Auffassung vertreten, wie z. B. Stade I, 652, müssen dann natürlich die Entstehung des Deuteronomiums (d. h. des Deuteronomiums als eines Ganzen, nicht die seiner etwaigen Quellen) in die Zeit Josias verlegen. Valeton (VII, 217—222) hat diese Ansicht zu widerlegen gesucht durch den Nachweis, dass die Annahme einer „Partei“, die mit Hilfe des Königs eine Gegenpartei vernichten wollte, völlig unbegründet ist. Mag nun dieser Versuch als gelungen betrachtet werden oder nicht, so ist doch zu behaupten, dass selbst, wenn eine solche Partei bestanden haben sollte, noch nicht bewiesen ist, dass das Deuteronomium von ihr mit der Absicht verfasst wurde, es durch den König zum Reichsgesetz erheben zu lassen. Diese Frage kann nur durch eine Untersuchung darüber entschieden werden, ob das Deuteronomium in der Form, in welcher es unter Josia zum Reichsgesetz wurde, sich wirklich zum Reichsgesetz eignet. Und da scheint mir Valeton (VII, 22-) mit Recht zu fragen: „Was haben alle die kleinen bürgerlichen und staatlichen Gesetze mit dem Programm der Mosaischen Partei zu thun?“ In der That sieht sich denn auch Cornill veranlasst, „Vorschriften wie die über die Behandlung des aufgefundenen Vogelnestes oder, dass um das Dach des Hauses eine Brüstung anzubringen sei“, als spätere Zusätze zu betrachten, weil sie sich nicht „dazu eignen, in einem Staatsgrundgesetz“ zu stehen (S. 53). Indessen dürfte es doch richtiger sein, von dem Inhalt des thatsächlichen Deuteronomiums aus die Frage zu beantworten, ob es als Staatsgrundgesetz geschrieben ist, als umgekehrt von der Annahme aus, dass es als solches geschrieben ist, zu folgern, dass dies oder jenes nicht in ihm gestanden haben könne. Kommt nun noch dazu, dass diese Annahme ge-

zwungen ist, den Bericht, 2 Reg. 22—23 für nicht dem wirklichen Hergang entsprechend zu halten, so wird man sich doch genötigt sehen, sie aufzugeben. Alsdann fällt aber jede Nötigung fort, das Deuteronomium erst in der Zeit des Josia entstanden sein zu lassen.

Aber zu welchem Zweck ist dann das Deuterononium geschrieben? Das kann keinem Zweifel unterliegen, dass alle deuteronomischen Schriftsteller und so auch D[r] die Forderungen, die sie aufstellten, von ihrem Volke beachtet sehen wollten, und dass sie ihre Schrift darum auch für die Oeffentlichkeit bestimmten. Aber dies gilt von ihnen nur in derselben Weise, wie es auch vom Bundesbuch gilt. Man darf im Deuteronomium nicht ein Gesetzbuch im modernen Sinne sehen, muss es vielmehr als eine prophetische Mahnschrift betrachten, die sich nicht durch das äussere Mittel der Staatsgewalt, sondern durch ihren eigenen Inhalt Anerkennung erwerben will. Darum werden in ihr auch nicht bloss Gesetze mitgeteilt, sondern den einzelnen Forderungen werden Verheissungen und Drohungen beigefügt; ja, die Mitteilung der Gesetze macht selbst nur einen Teil des Ganzen aus, ein sehr umfangreicher Teil ist gänzlich der Mahnung gewidmet. Denkt man das Deuteronomium als zu dem Zwecke geschrieben, als Staatsgrundgesetz proklamiert zu werden, so muss man eigentlich konsequenterweise den Rahmen, sowie innerhalb der cap. 12—26 alle Verheissungen und Drohungen als später beigefügt ansehen, wie dies wenigstens zu einem Teil auch von Wellh., Stade und Cornill geschieht.

Die deuteronomischen Verfasser haben als Forderung das ausgesprochen, was sich als Folgerung aus der prophetischen Predigt ergab; wenigstens gilt das im Allgemeinen. Es ist aber die Frage, wie weit das Deuteronomium, welches unter Josia publiciert wurde, ein reiner Ausdruck der prophetischen Ideen ist. Stade (I, 659) hebt in dieser Beziehung hervor, dass „die Ideen der Propheten mit Resten älterer kultischer und rechtlicher Entwickelung verbunden“ sind, und erklärt diesen Thatbestand daraus, dass, „wie das

Deuteronomium infolge einer Vereinigung zwischen Priestern und Propheten entstanden und infolge einer solchen zur Einführung gelangt sein wird, so auch sein Inhalt einen Kompromiss zwischen den prophetischen Gedanken und der alten Uebung des Volkes vorstelle.“ Da wir es ablehnen zu müssen glauben, dass das Deuteronomium einem Kompromiss zwischen Priestern und Propheten seine Entstehung verdanke, so können wir diese Erklärung nicht gauz annehmen. Richtig ist allerdings, dass die Ideen der Propheten mit „Resten älterer kultischer und rechtlicher Entwickelung verbunden“ sind; aber dies braucht nicht als ein Kompromiss erklärt zu werden. Vielmehr mussten die prophetischen Ideen, sobald sie in dem wirklichen Leben zur Geltung kommen sollten, mit dem geltenden Kultus und mit dem geltenden Recht in Verbindung gesetzt werden, indem Kultus und Recht nach den prophetischen Ideen umgestaltet wurden. Weiter geht im Allgemeinen die Verbindung nicht, wenn wir von den dem Ideal der reinen Gemeinde entsprungenen Forderungen absehen. Wenn Stade (I, 659 sq.) weiter ausführt, die Reinheit der prophetischen Ideen sei aufgegeben, da es sich im Deuteronomium darum handele, „durch äussere Mittel diejenigen Wirkungen zu erreichen, welche das innerliche Mittel der prophetischen Busspredigt zu erzielen nicht im stande gewesen war“, so können wir dies nach dem S. 182 Ausgeführten nicht zugeben. Dass in der That unter Josia äussere Mittel angewandt wurden, um dem Deuteronomium Anerkennung zu verschaffen, ist ja unbestreitbar; aber dass dies von den deuteronomischen Schriftstellern beabsichtigt war, halte ich für nicht beweisbar. Freilich findet Stade (I, 660) die Beweise dafür in dem Deuteronomium selbst. So verweist er darauf, dass nach dem Deuteronomium „der israelitische Hausvater sein Opferrecht abgeben muss, und der Priester zum Opferer auch für den einzelnen Israeliten wird“, und ferner darauf, dass der Kultus auf Jerusalem koncentriert wird, — Massnahmen, durch welche eine staatliche Ueberwachung ermöglicht werden sollte. Aber was das erstere

betrifft, so wird das Opferrecht des israelitischen Hausvaters nirgends ausdrücklich aufgehoben, und die Stellen, welche diese Tendenz haben, sind, wie wir sahen, wahrscheinlich sämtlich erst nachträglich eingeschoben. Dass eine staatliche Ueberwachung des Kultus durch die erwähnten Massnahmen thatsächlich ermöglicht wurde, ist allerdings zuzugeben, daraus folgt aber nicht, dass die deuteronomischen Schriftsteller dies beabsichtigten. Wenn Stade weiter darauf verweist, dass im Deuteronomium der König und die jerusalemischen Priester als Hüter des Gesetzes Gottes eingesetzt werden, so kann er diese Behauptung nur durch 17,18 sq. und 31,9 sq. stützen. Aber in der ersteren Stelle handelt es sich darum, dass der König selbst sich nach dem Gesetz richte, nicht dass er seine Befolgung überwache, und in 31,9 sq. wird den Priestern nur geboten, das Gesetz von Zeit zu Zeit dem Volke vorzulesen. Ueberdies ist es fraglich, ob 17,18 sq. ursprünglich sind. Man kann also auf Grund dieser Stellen nicht behaupten, dass „die Staatsgewalt zur Durchführung der prophetischen Ideen in Bewegung gesetzt“ werde. Und wenn Stade endlich ausführt, dass „an die Stelle des Lehrers, welcher nach Jes. 30,20 sq. den Wandel des Israel der messianischen Zeit überwachen soll, ein Gesetz tritt, welches für jeden eine Auskunft haben soll“, so ist dagegen geltend zu machen, dass sich nicht erweisen lässt, dass das Deuteronomium in diesem Sinne ein Gesetz sein will; enthält doch das Deuteronomium selbst 18,15 sq. die Verheissung, dass Israel Propheten erhalten werde, und die Mahnung, demselben zu gehorchen, wobei allerdings zugegeben werden muss, dass D^r durch seine Bearbeitung die ursprüngliche Bedeutung von 18,15 sq. hat verkümmern lassen, cf. S. 178 sq. Auch in 17,8—13 setzt das Deuteronomium voraus, dass es durchaus nicht für jeden eine Auskunft zu geben imstande ist; in vielen Fällen muss die Auskunft von Ihvh selbst erbeten werden. So glaube ich, nicht zugeben zu können, dass die prophetischen Ideen, soweit sie zur Aufstellung von bestimmten Forderungen Anlass gegeben haben, viel von ihrer

Reinheit verloren haben. Erst die falsche Auffassung des Deuteronomiums seitens des Volkes (Jer. 8,8) hat einen Propheten veranlasst, den Griffel des Schreibers des Deuteronomiums einen „Lügengriffel“ zu nennen. Vorher hat derselbe Prophet anders geurteilt, Jer. 11,1 sq.

2) Spätere Zusätze zum Deuteronomium.

Genau genommen ist durch die Arbeit des D[r] das Deuteronomium fertig gestellt worden, und so könnten wir denn unsere Untersuchung hier schliessen. Doch hat die litterarkritische Untersuchung uns einige spätere Zusätze kennen gelehrt, deren Inhalt und Bedeutung es wohl einigermassen gerechtfertigt erscheinen lässt, dass wir uns auch mit ihnen noch in aller Kürze beschäftigen. Freilich wird es nicht möglich sein, alle die Fragen, welche wir hier berühren müssen, ausführlich und allseitig zu erörtern — dass würde zu weit über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen. Es möge daher erlaubt sein, dass ich mich hier auf einige Andeutungen beschränke.

Von der grössten Bedeutung musste die Einführung des Deuteronomiums und besonders der Kultuskoncentration für die Priester werden. Die bisherigen Höhenpriester verloren ihr Amt und ihr Einkommen; die Jerusalemer Priesterschaft, nunmehr die einzige des ganzen Landes, musste an Bedeutung und Ansehen ungeheuer gewinnen. Das Deuteronomium selbst aber sprach wenig von ihnen; in 18,3 sq. regelte es nur ihr Einkommen. Es entspricht daher nur den veränderten Verhältnissen, wenn spätere Bearbeiter die Priester an solchen Stellen, in denen es ohne Schwierigkeit möglich war, nunmehr auch ausdrücklich erwähnen. Es geschieht dies zunächst in den Stellen 17,10—12. 19,17. 20,2. 26,3—4 cf. S. 53. Eine Erweiterung ihrer Macht und ihrer Rechte wird man in diesen Stellen kaum finden können, auch nicht in 26,3—4, da wohl schon vor dem Jahre 623 die kultischen Handlungen durch Priester vermittelt zu werden pflegten. Aber das scheint vor dem Exil allerdings nicht die Regel gewesen zu sein,

dass *nur* die *Angehörigen* des *Stammes* Levi das Priesteramt bekleiden durften, wie man aus Ezech. 44,6 sq. ersehen kann*). Es scheint daher eine Neuerung zu sein, wenn Ezechiel künftig *nur* die Angehörigen des Stammes Levi als zum Priesteramt berechtigt und geeignet anerkannt wissen will 44,9. 15 sq. Infolge dieser Neuerung kam wohl

*) Es ist natürlich nicht möglich, hier des genaueren auf Ezech. 44 einzugehen; doch sei hier wenigstens einiges bemerkt, da mein Urteil von der herkömmlichen Auffassung abweicht. Liest man zunächst v. 6—8, so findet man, es wird dem Volke ein Vorwurf daraus gemacht, dass es Unbeschnittene in das Heiligtum eingehen liess, und zwar בהקריבכם את לחמי חלב ודם. Darauf macht v. 9 unzweifelhaft den Uebergang, dass nun im Gegensatz gegen v. 6—8 angezeigt werden soll, wer künftig *in das Heiligtum eingehen* soll, wenn die Israeliten Fett und Blut darbringen, nämlich (v. 10, die ersten Worte) Angehörige des Stammes Levi. Jene Fremdlinge sollen das Heiligtum nicht betreten, weil sie unrein sind, diese, die Leviten, sollen es, weil — so ergänzt man notwendig im Zusammenhang — sie rein sind. Dass v. 10 sq. hier störend wirken, scheint mir unverkennbar. Nun beachte man, dass, wenn man auf das כי אם v. 10 sofort v. 15 (ohne ו und ohne den Relativsatz) folgen lässt, alles klar ist; dann ist der Gegensatz ein durchsichtiger. Anstatt dass Fremde in das Heiligtum eingehen, sollen es die Levitenpriester v. 16 (בוא אל מקדשי v. 9. 16), anstatt dass jene Fett und Blut darbringen (resp. beteiligt werden, wenn die Israeliten sie darbringen), sollen es die Levitenpriester (v. 7. 15). Nach der gewöhnlichen Auffassung sollen an die Stelle der Fremden die Leviten (im speciellen Sinn) treten, während die Fremden eigentlichen Priesterdienst nicht gehabt haben sollen. Für die Leviten aber soll dies zugleich eine Strafe sein; diese Strafe besteht darin, dass sie nur במקדש dienen, das בוא אל מקדש aber ihnen verboten ist, das vielmehr den Zadokssöhnen allein zusteht (v. 16). Dann aber ist es ja gar nicht wahr, dass die Leviten an die Stelle der Fremden getreten sind (v. 9). Oder mit andern Worten, die gewöhnliche Auffassung ergiebt folgenden Sinn: Die Fremden dürfen nicht eingehen zum Heiligtum (v. 9), sondern (v. 10) die Leviten; sie sollen zur Strafe nur *am* Heiligtum dienen (v. 11), während nur die Zadokssöhne *in* das Heiligtum eingehen dürfen (v. 16). Dieser Schwierigkeit entgeht man m. E. nur, wenn man annimmt, dass v. 10 von הלוים an bis v. 14, und ebenso in v. 15 das ו am Anfang und die Worte von בני צדוק an bis מעלי späterer Zusatz sind. Der Sinn der Stelle ist dann der, dass künftig nicht mehr Fremde, sondern nur levitische Priester in das Heiligtum eingehen dürfen. Der Terminus הכהנים הלוים erklärt sich danach in diesem Zusammenhang leicht von selbst.

der zuerst bei Ezechiel (43,19. 44,15) sicher nachweisbare Name הכהנים הלוים auf, sowie der Gedanke, dass Ihvh selbst den Stamm Levi zu seinem Dienst ausgesondert habe, cf. Dt. 10,8–9. Der Name הכהנים הלוים scheint schon bald darauf allgemein üblich geworden zu sein, und zwar so sehr, dass seine ursprüngliche Bedeutung ganz vergessen wurde; kann doch der Verfasser von Jes. 66,21 im ausdrücklichen Gegensatz zu Ezechiel erwarten, dass dereinst auch Fremde von Ihvh zu Levitenpriestern erwählt werden können. So kann es denn auch nicht Wunder nehmen, wenn auch in das Deuteronomium der Name „Levitenpriester" eindringt, 18,1. 17,9. 18. 18,5. 7. 21,5. 24,8–9. Unter den soeben angeführten Stellen ist besonders 18,7 interessant. In der Konsequenz der Ausführungen des Deuteronomiums über die Leviten liegt es, dass die abgesetzten Höhenpriester nicht als Bestrafte betrachtet wurden, wenn sie nur dem Stamme Levi angehörten. Wir können uns daher nicht wundern, wenn die Forderung auftritt, dass die früheren Höhenpriester ihr Priesterrecht auch in Jerusalem ausüben dürfen (cf. Dt. 18,7 und die Bemerkung des deuteronomistischen Erzählers 2 Reg. 23,9 und vergl. S. 79)*). Die Jerusalemer Priester aber widerstanden dieser Forderung, sodass es innerhalb der Priesterschaft zu Kämpfen kam, deren Spuren im Alten Testament noch deutlich zu erkennen sind **).

Die Gesetze, welche nach dem Jahre 623, wahrscheinlich erst nach Ezechiel (cf. S. 59 sq.) in das Deuteronomium Aufnahme fanden, gehen fast sämtlich von dem Ideal der reinen Gemeinde aus, ebenso auch die Sätze, welche eine Gegenüberstellung des אח und נכרי enthalten. So vor allen Dingen 14,1–21. Israel wird hier als עם קדוש לי״י bezeichnet (14,2. 21). Die Heiligkeit steht hier also im Gegensatz gegen

*) Danach dürfte auch der Terminus הכהנים הלוים im Dt. den Sinn haben, dass Zugehörigkeit zum Stamme Levi auch die zum Priesterstand begründet, cf. S. 52.

**) Auch der Zusatz in Ezech. 44 dürfte diesen Kämpfen seinen Ursprung verdanken.

Unreinheit, und wird daher, wenn auch nicht mit Reinheit zu identificieren (Heiligkeit ist vielmehr der Grund der Forderung der Reinheit), so doch eng zu verbinden sein. Danach wird man urteilen dürfen, dass die Trauergebräuche, welche 14,1 verbietet, für verunreinigend gehalten wurden; aber nicht darum, weil sie Reste eines alten Totenkultus waren — diese Bedeutung war wohl, wenn sie überhaupt für irgend eine Zeit anzunehmen ist, in der exilischen oder gar nachexilischen Zeit längst vergessen, hätten doch sonst ein Jeremia und Ezechiel sie nicht für unverfänglich halten können — sondern darum, weil die Berührung mit einem Leichnam als verunreinigend galt. Als verunreinigend gilt ferner besonders der Aussatz, wohl darum, weil jede Krankheit als von dem Zorn Gottes verursacht galt (cf. die Bezeichnung als נגע 24,8–9). Darum wird Israel nachdrücklich ermahnt, sich vor der Plage des Aussatzes zu hüten. Als verunreinigend gilt endlich der Blutgenuss, weil man das Blut als den Sitz des Lebens betrachtet und sich graut, das Leben zu geniessen. Daher wird mehrmals im Deuteronomium die Ermahnung eingeschaltet, kein Blut zu geniessen, sondern es auf die Erde zu giessen, wie Wasser, 12,16. 23–25. 15,23.

Als heilige Gemeinde steht Israel allen Fremden gegenüber, wird darum auch von ihnen scharf unterschieden. Die Anforderungen der Reinheit, welche an Israel gestellt werden, gelten daher nur für Israel, nicht für die נכריים, ja selbst nicht einmal für die גרים 14,21. Dass ein נכרי nicht über Israel als König herrschen darf, ist selbstverständlich 17,15. Dass aber auch die sittlichen Forderungen dem נכרי gegenüber keine Geltung haben, ist nur aus einer Zeit begreiflich, in der Israel sich von dem zum Universalismus drängenden Prophetismus bereits ziemlich weit entfernt hat, 15,3. 23,21.

Wenig Bedeutung hat es, dass die Erlaubnis, auch ausserhalb Jerusalems zu profanen Zwecken zu schlachten, die Sg nur unter einer besonderen Bedingung gegeben hatte, nunmehr durch einen Zusatz in 12,15–16 (und in v. 20b) bedingungslos

gegeben wird. Denn principiell hatte bereits Sg das Schlachten und Opfern unterschieden, sonst hätte er unter allen Umständen auch die Schlachtung an das Centralheiligtum verlegen müssen.

Auch die Zusätze endlich, welche bei oder nach der Vereinigung des Deuteronomiums mit JE zu dem ersteren gemacht wurden, um den Text der verschiedenen Gesetzgebungen untereinander auszugleichen, sowie der Zusatz 25,17—19, der durch das ausdrückliche Gebot Ex. 17,14, die Verordnung der Ausrottung der Amalekiter in das Gesetzbuch aufzunehmen, veranlasst ist, sind, soweit ich sehe, biblisch-theologisch im Ganzen bedeutungslos. Nur Einer derselben, 16,3—4 erfordert noch eine genauere Betrachtung. Sg kannte ebenso wie J als erstes der drei jährlichen Feste nur das Passah, von einem Mazzothfest wenigstens reden beide nicht. Allerdings zeigt das Bundesbuch Ex. 23, dass ein Mazzothfest bereits in alter Zeit bestand; aber Ex. 23 erwähnt wiederum das Passahfest nicht. Wenn die Ansicht Stades richtig ist, dass das Bundesbuch auf einen ephraemitischen Priester zurückgeführt werden müsse (I, 638), so darf man vielleicht vermuten, dass das Mazzothfest ein specifisch nordisraelitisches, das Passahfest ein specifisch südisraelitisches Fest war. Jedenfalls stimmt es dazu, dass wir aus der vorexilischen Zeit Nachrichten über ein Mazzothfest aus dem Südreich nicht besitzen, während die Passahfeier vielleicht durch Jes. 30,29 beglaubigt ist. Auch 2 Reg. 23,21 sq. redet nur von einem Passahfest. Noch das ursprüngliche Heiligkeitsgesetz scheint nichts von einem Mazzothfest zu wissen, denn Lev. 23,6—8 dürfte neben v. 9—14 nicht ursprünglich sein. Wenn in vorexilischer Zeit im Südreiche überhaupt ein Erntefest beim Beginn der Ernte gefeiert wurde, so wird es nur ein eintägiges Fest gewesen sein, das, wie man aus Lev. 23,9—14 sieht, mit dem Mazzothfest kaum identificiert werden kann. Die erste sichere Spur einer Verbindung des Passahfestes mit dem Mazzothfest würden wir danach bei Ezechiel haben, (Ezech. 45,21 sq.), also aus einer Zeit, in der J und E bereits

miteinander verbunden waren. So wird man in der Zusammenarbeitung von J und E den Anlass sehen dürfen, aus dem Passah und Mazzoth kombiniert wurden. Diese Kombination scheint aber anfangs in verschiedener Weise vollzogen zu sein, indem die Einen den Passahtag mit dem ersten Mazzothtag identificierten (Dt. 16,4), die andern auf den Passahtag noch ein siebentägiges Mazzothfest folgen lassen wollten (Ezech. 45). Noch der Zusatz Dt. 16,8 kombiniert beide Feste in der ersteren Weise; während die andere Kombination in der nachexilischen Zeit schliesslich den Sieg davongetragen hat.

Important novelty for orientalists, theologians and rabbins!

Sir,

I beg leave to direct your attention to a new scientific work, just published by my business, entitled:

Jüdisch-babylonische Zaubertexte.

Herausgegeben und erklärt

von

Dr. phil. R. Stübe.

Since 1886 the Royal Museum of Berlin possesses a vast collection of clay-vases of Babylonian origin, carrying Aramaic, Syrian, Mandaic and Persian (Pehlewi) inscriptions on the inner surface. These inscriptions are of Jewish origin, being dated from the first centuries after Jesus Christus. Apart from the historical interest of civilisation which they offer as medical documents, their importance consists in the religious-historical dates which they give for the knowledge of the religious opinions among the common people of the later Babylonian judaism. Descending from a period and from circles the history of which is still for the most part unknown, these inscriptions offer a valuable documental contribution for the religious history of the Orient.

From the alluded points of view the author has first given some informations of the collection of Berlin, and then treated its texts. (Edition, translation, commentary).

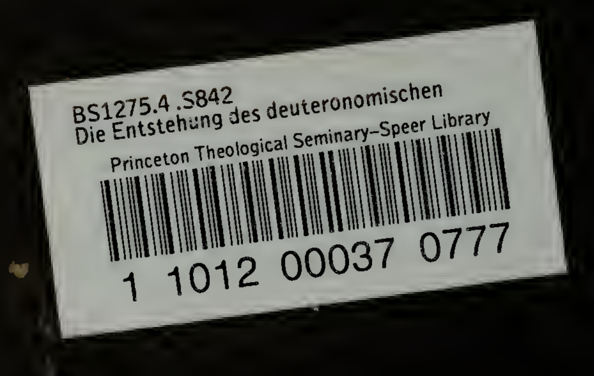
This publication is complete in itself.

Price: 2 Mark 50 Pfennig.

Yours respectfully

Halle (Saale).

J. Krause,
Publisher.



BS1275.4 .S842
Die Entstehung des deuteronomischen
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00037 0777